

الإسلام المعرفي والتغريب في العالم الإسلامي (٢)

د. حسان عبد الله حسان (*)



المبحث الرابع قضايا الإصلاح المعرفي

أولاً: مصطفى صبري

السؤال الأكثر إلحاحاً على "مصطفى صبري" في مسألة الإصلاح هو السؤال العقدي، الذي تبلور في البحث عن كيفية إعادة المسلمين إلى عقيدتهم في منابحها الأولى وتخليص هذه العقيدة من الشوائب التي علقت بها نتيجة الأوضاع الفكرية والثقافية المعاصرة (التغريب واتصال الشرق

بالغرب وتأثره بفلسفاته وأفكاره) والأحوال السياسية (فصل الدين عن الدولة). ومثل البحث عن هذه الكيفية السؤال الأساسي للإصلاح المعرفي والمجال الحيوي الذي تحرك فيه، كما مثل البحث عن آليات هذا الإصلاح المعرفي دائرة الاهتمام ذات الأولوية في إنتاجه الفكري.

وبناء على ذلك جعل "مصطفى صبري" مهمته الأساسية في "الجهاد العلمي الديني" ^(١)، والذي يسعى فيه إلى "تلبية الاحتياجات المعرفية للمتعلم

(*) مدرس أصول التربية - جامعة دمياط - مصر.

المسلم من المسائل العلمية والفلسفية لتسلم عقيدته الدينية وتصمد أمام تيارات الزيغ العصري"^(٢)، فالدائرة المركزية لفكره هي "الدين" و"المعرفة الدينية" باعتبارهما الطريق الأساس لنهضة الأمة المسلمة وسلاحها الأقوى في مواجهة باقي الأمم "فالتمسك بديننا وأخذ القوة من قوته حتى القوة الدنيوية إلى حد أن تغلب الغالبيين، لأن الإسلام أقوى الأديان وأوفقها للعقل الذي يغلب بفضله غلاب الدنيا... الذين يحاربون الأمم بسلاح العقل"^(٣).

يشارك مصطفى صبري مع كثير من المصلحين على فكرة وجود خلل في "المعرفة الدينية" وضرورة إصلاح هذا الخلل هو العامل الأساس للنهوض الحضاري للأمة، فحين تقوم العقيدة بوظيفتها في النفس المسلمة تكون باعثاً لها للعمل والنهوض "وحين تتعطل دافعيها للنفس فلا يكون لها أثر يذكر في الفعل الحضاري يكون إذن التراجع والانحسار في التحضر، ويكون العجز

عن النهوض لاستثنائه من جديد، وقد كان الخلل الذي أصاب الأمة الإسلامية في تحملها لعقيدها عاملاً حاسماً في انحسارها الحضاري سواء ما آل إليه الأمر من انحراف في التصور العقدي، أو من سطحية في التحمل الإيماني تراخى بها الدافع الإرادي للعمل الحضاري. وهذا الخلل بمظهره هو نفسه الذي يعوق الأمة اليوم عن الانطلاق من جديد للنهوض الحضاري فيكون إذن إصلاح هذا الخلل عاملاً أساسياً من عوامل النهضة"^(٤).

١- إحياء علم الكلام والدعوة لتجديده:

من الضروري أن نشير هنا إلى أن الآلية التي استخدمها "مصطفى صبري" للإصلاح المعرفي في ميدان المعرفة العقدية هي "علم الكلام" الذي اعتبره الطريق الأهم الذي ينبغي على المصلح أن يسلكه، وهو في ذلك مقلداً للمتكلمين الأوائل الذين استخدموا "علم الكلام"

للدفاع عن عقائد المسلمين أمام الفلسفات اليونانية وغيرها مما تعارض مع عقائد الإسلام من ناحية، ولتبيين وتوضيح العقائد للمسلمين أنفسهم في صورتها الصحيحة من ناحية أخرى، وذلك باعتبار أن "المتكلم" حسب "علم الكلام" وسيط بين الخطاب "النص الديني" و"المخاطب" الناس.

ويشير في هذا الصدد بقوله "ولهذا عنيتُ بالناحية الاعتقادية وصرفت كل جهدي في تثبيتها، وإنما قلت أن مُحاولي التجديد في أحكام علم الفقه طلباً للسهولة والمصلحة العامة غير عادّيتها من الدين، يريدون الخروج على الدين نفسه لأننا نراهم قد يجترثون أيضاً تغيير وتجديد في عقائد الإسلام الثابتة بالكتاب والسنة"^(٥).

ويوضح هذا النص هاجس "مصطفى صبري" العقدي، وخوفه من المخاطر التي يمكن أن تُلم بالعقيدة إزاء حركات وتيارات التجديد التي تأثرت بالغرب ومناهجه سواء كان

شكل هذا التأثير بالتبرؤ من "الدين" جملةً، أو محاولة إصلاح مناهج الفكر المرتبط به؛ لذا شن "مصطفى صبري" حملات فكرية واسعة على كل المفكرين الذين اعتبرهم "مجددين" ووضعهم جميعهم في سلة واحدة مع أنصار المشروع التغريبي، ورأى - أيضاً - أن العلم الأنجح لمواجهةهم هو علم الكلام، "فلا يعادل علم الكلام غيره من العلوم الإسلامية... وهو أشرف العلوم لكونه أساس الأحكام الشرعية ورئيس العلوم الدينية"^(٦)، بل إنه اعتبر تراجع الاهتمام بعلم الكلام في بلاد المسلمين مؤشراً "لتراجع مكانة الإسلام بين الأمم"^(٧).

وجاء اهتمام "مصطفى صبري" بعلم الكلام في عدة صور منها مواجهة الطعن في علم الكلام نفسه ورد الشبهات عنه، حيث تناول في الجزء الأول من موسوعته الكلامية "موقف العقل والعلم والعالم"^(٨) الشبهات التي تتعلق بعلم الكلام

ومنها عدم إسلاميته، وإنه علم يوناني بالأساس لاعتماده على الفلسفة والمنطق، وأن رواده "المتكلمون الأوائل" قاموا بالنقل والتقليد لفلاسفة اليونان، وكثرة المسائل الكلامية والاختلاف فيها. لذلك انبرى في مناقشة هذه الشبهات مؤكداً أن علم الكلام بالأساس علماً إسلامياً وإن استخدم أدوات ومنهجيات من خارج الفكر الإسلامي، وذلك لأن "موضوعه" يتعلق بإثبات العقائد الدينية تعلقاً قريباً أو بعيداً... ويتناول كل علم شرعي أو غير شرعي يتعلق بالعقائد الإسلامية، حتى إن العلم الطبيعي إذا كان فيه ما يصلح للنظر في درس عقائد الإسلام فهو داخل في علم الكلام، وقد جعل الرواد الأوائل من المتكلمين موضوعه "المعلوم" ليشمل الوجود والمعدوم.

كما أنه اعتبر الفلسفة اليونانية فلسفة مؤمنة بالتوحيد فيقول لمن يناظره "... ولا تنس أن فلاسفة

اليونان الذين دخلت فلسفاتهم في كلام المتأخرين مثل أرسطو وأفلاطون كانوا قبل كل شيء موحدين مثبتين الله الواجب الوجود وواضعين منطق الاستدلال العقلي الذي لا بد أن يستند إليه من يريد إثبات وجود في نفسه وفي إزاء منكره استناداً إجمالياً أو تفصيلاً"^(٩). ومن الدعوات الرائدة لمصطفى صبري هو دعوته لتجديد مباحث علم الكلام في ضوء القضايا الفكرية المستجدة التي أفرزتها الفلسفات الوضعية في الغرب والتي لم تكن مطروحة من قبل - في عهد المتكلمين الأوائل - وهو ما يؤكد قناعته بـ "وظيفية الأفكار"، وأن لكل عصر أفكاره ومباحثه التي يجب أن يتناولها علم الكلام. وهي دعوة إلى تطوير وتجديد لمباحث هذا العلم ومناهجه المستخدمة في آن واحد. كما يظهر تأثر جهوده الفكرية بالسياقات الاجتماعية والفكرية التي عاشها، ويدعو - أيضاً - إلى إيجاد

جيل جديد ينهض بهذه المهمة الكلامية نحو الإسلام متمثلاً في دراسة الكلام المدافع عن العقيدة.

فإذا كانت مباحث الطبيعيات في علم الكلام لا تسد حاجة العصر الحاضر فلا أقل من أن تكون هذه المباحث جواباً ماثلاً أمام أعين المولين وجوههم عن الكلام جاعلين من العلم الطبيعي مزاحماً له مفضلاً عليه... أما إن مباحث الطبيعيات في علم الكلام المنتقل إلينا من علمائنا باسم كلام المتأخرين لا تسد حاجة العصر الحاضر، فلا لوم على علماء الكلام من ذلك وهم كانوا حاكمين في علوم زمانهم حتى جعلوا ما ليس بإسلامي من العلوم إسلامياً وأدخلوه في علم الكلام وحملوا بتأسيس هذه السنة واجباً كبيراً على الخلف^(١٠).

٢- نقد أصول المشروع المعرفي

الغربي:

واصل "مصطفى صبري" فكرته الإصلاحية في مواجهة الفكر الغربي

والمشروع التغريبي بهدف إصلاح الآثار المعرفية التي اعتبرها العامل الأول للبناء المعرفي الإسلامي الحيوي، وبدأ ذلك بنقد الأصول الفكرية التي قامت عليها الفكرة الغربية الحديثة وحددها بأصلين اثنين يُعدان من أسس المشروع الغربي، الأول: الاستناد إلى الدليل التجريبي وحده، وقد حدث ذلك في الغرب منذ عهد بيكون، حيث توجهت عناية الغربيين إلى الأدلة التجريبية أكثر من عنايتهم بالأدلة العقلية على الرغم من أن إثبات وجود الله لا يستند إلى الأدلة التجريبية لكون الله متعالياً عن متناول التجربة، وكان من أهم آثار ذلك هو "قصر التسمية بالعلم في عرف الغربيين على العلوم المستندة إلى التجربة الحسية، ونقل ذلك العرف بعينه إلينا (أي المسلمين) من طرف هؤلاء الكتاب (أي المتغربين) كأنه عرف لنا أيضاً"^(١١)، حيث "تتفق عقلية المثقفين ثقافة عصرية في موقف العقل والعلم مع

عقلية الغرب الدينية، لكون مكتسباتهم العلمية كلها مترجمة من تأليفات علمائه. فالدين منبوذ العقل عند ملاحظتهم، والعقل منبوذ الدين ومبغوضه عند متدنيهم، في حين أن الدين والعقل متساندان في الإسلام لكن جيل المتلمذين على الغرب في غفلة من هذا. يستخرج ملاحظتهم من العقل عدواً للدين غير مغلوب، ويتأسف المتمسكون منهم بدينه لضعف العقل وعدم كفايته دليلاً يقوم عليه الدين. ومنشأ الغلط لكل من هذين الفريقين تقليد فريق من الغرب اللاديني أو الغرب المسيحي^(١٢). ويطلق على ذلك الانتقال المفاهيمي بأنه "خطأ فاحش". وذلك بالنظر إلى مفهوم العلم في الفلسفة الإسلامية والذي يعنى صفة توجب تميزاً لا يشمل النقيض وهو "أي هذا النقيض" مرتبة من المعرفة لا تحصل إلا بالدليل العقلي لا بالدليل التجريبي وهذا هو سر كون إثبات وجود الله في

الفلسفة الإسلامية يتطلب دليلاً عقلياً لا تجريبياً.

الأساس الثاني: الصراع بين

العقل والدين، يرسم الفكر الغربي

شكل العلاقة بين العقل والدين في

صورة صراع حيث "يمضى تاريخ

أفكارهم الفلسفية بين محاربة العقل

محابة للدين ومتابعة العقل رغبة في

الحصول على اليقين، ولم يلحظ قراء

الفلسفة الغربية هذه السجلات

الحرية الصاعدة والنازلة بين العقل

والدين من غير تنبيه من ناقليها من

الغرب إلى الشرق، على اختصاص

هذه الحالة بدين تلك البلاد الصادرة

عنها هذه الأفكار الفلسفية المختلفة

وهو المسيحية^(١٣).

ومن هنا رأى "مصطفى صبري"

ضرورة البحث في السياقات المعرفية

والاجتماعية لنشأة المفاهيم في الفكر

الغربي قبل استيرادها ونقلها إلى العقل

المسلم، وهو ما لم يحدث، مما تسبب

في وجود خللاً معرفياً وثقافياً في

التكوين الفكري للشخصية المسلمة

وللمشهد الثقافي الإسلامي بصفة عامة.

ثم انتقل "مصطفى صبري" بعد ذلك إلى مناقشة أطروحات تطبيقية توضح الآثار المعرفية للمشروع الغربي في بلدان العالم الإسلامي وذلك فيما عرف باتجاه "التفسير العلمي للعقائد الإسلامية" أي محاولة إخضاع العقائد الإسلامية للتفسير العلمي التجريبي.

ومن أهم الأفكار التي طرحها للمناقشة كانت آراء محمد فريد وجدي في كتابه "السيرة النبوية تحت ضوء العلم والفلسفة"، ومحمد حسين هيكل في كتابيه "حياة محمد" و"الوحي المحمدي"، وشبلي شميل في ترجمته لنظرية دارون، وغيرهم من الكتاب والكتابيات التي أثارت جدلاً واسعاً في الفترة الباكورة من انتشار التغريب وحركات وأفكار الإصلاح في العالم الإسلامي.

واجه مصطفى صبري الإشكالية العلمية والإيمان بالغيب بنقد الأسس

التي قامت عليها من ناحية، وبإثبات مسألة الإيمان بالدليل العقلي والاستدلال المنطقي من ناحية أخرى، وأفرد لذلك الجزء الثاني من موسوعته "موقف العقل والعلم والعالم" والذي تناول فيه موقف العقل من الدين، وموقف العلم من الدين، وموقف التجربة من الدين. على أنه لم يستبعد المنهج التجريبي بصورة مطلقة حيث أشار إليه في دليل نظام العالم، وانتهى في علاجه لهذه الإشكالية بقوله: "أنه يمكن نزع اسم العلم عن معناه المحدث الخاص بعلم الطبيعة لعدم كون قوانينه قوانين ضرورية... ولا يمكن نزع اسم العلم عن معناه الأصلي الذي هو أقوى والذي ينطبق على العلم بوجود الله لكونه معرفة مستندة إلى سببها المستلزم لمسببه، وذلك أن أسباب المعرفة في العلم الطبيعي ليست أسباباً عقلية لا يمكن تخلف مسبباتها عنها وإنما هي أسباب مبنية على التجارب التي هي غير مضمونة

النتائج ضماناً أبدياً. فإن لم يحدث شيء يغير ما ثبت بالعلم الطبيعي فقد تأتي معجزة تغيره وتنقضه، ولا تأتي معجزة تنقض قوانين العلوم العقلية^(١٤).

٣- الإشكالية السياسية:

انطلاقاً من منهجيته الكلامية في الدفاع عن العقائد الإسلامية وتمثلائها في الواقع المعاش تعرض "مصطفى صبري" لمسألة تُعد الأكثر سجالاً للفكر الإسلامي الحديث والمعاصر وهي "فصل الدين عن الدولة" مما يعد استمراراً لتغلغل المشروع التغريبي، لاسيما فيما يتصل بعملية نقل المفاهيم من البيئة الغربية إلى البيئة الإسلامية دون مراعاة للبنى المعرفية والتصورات الأساسية للمجتمع الإسلامي.

في البدء يوضح منهجه في معالجة هذه الإشكالية ولماذا وضعها في المباحث الكلامية المتصلة بالعقائد وهي مسألة يبدو من مظاهرها أنها

تتعلق بالمصلحة الدنيوية فيقول: "إن السبب الذي حداني إلى حشر مسألة فصل الدين عن السياسة مع مسائل الألوهية والنبوة التي هي موضوع هذا الكتاب المتصل بعلم أصول الدين على الرغم من عدم كون مسألة الفصل والتحذير منه من مسائل هذا العلم الباحث في عقائد الإسلام وإنما مسألة الفصل والتحذير منه ترجع إلى ناحية العمل، وذلك أن ترجع مسألة عدم جواز فصل الدين عن السياسة إلى مسألة وجوب نصب الإمام المعدودة من المسائل الكلامية لأن المقصود من نصب الإمام من جانب المسلمين تقييد الحكومة بأن تكون أعمالها في حدود الشريعة الإسلامية فيكون هذا الإمام خليفة عن رسول الله بهذا التقييد"^(١٥).

ومن ناحية أخرى يؤكد على ضرورة اشتغال العلماء بالسياسة حيث يدمج البناء المعرفي الإسلامي بين الدين والسياسة، وبين العلماء وممارسة الدور الاجتماعي، ويشير

إلى ذلك بقوله: "إن المساعي المتعلقة بالمصلحة العامة إن تجردت عن السياسة تذهب هباءً وهواءً، وكل نصيحة لا تؤيدها السياسة فهي بمنزلة تضرع العاجز... والذين جردوا الدين في ديارنا عن السياسة كانوا هم وإخوانهم لا يرون الاشتغال بالسياسة لعلماء الدين بحجة أنه لا ينبغي لهم وينقص من كرامتهم، ومرادهم حكر السياسة وحصرها لأنفسهم ومخادعة العلماء بتنزيلهم منزلة العجزة... فالعلماء المعتزلون عن السياسة كأهم تواطؤوا مع كل ساسة صالحهم وطالحهم على أن يكون الأمر بأيديهم، ولما أن هداني الله من قلم إلى التنبيه لمكائد السياسيين ذوى المبادئ اللادينية وواجب علماء الدين لقاءهم ما تنحيت عن المجاهدة في غمرات السياسة لا على اتخاذ الدين آلة للسياسة، بل على جعل السياسة آلة للدين مستخدمة في تعزيزه وتنفيذه لكونها أقوى الآلات ممثلة

لقوة الحكومات" (١٦).

وقد تنبه "مصطفى صبري" مبكراً ومن خلال قراءة سياسية واعية لمشروع "تفكيك الخلافة" لهذا الموضوع، وذكر ذلك في أكثر من موضع لاسيما كتابه "النكير على منكري النعمة من الدين والخلافة والأمة"، و"النعمة" التي يشير إليها هنا الخلافة وقوانينها الإسلامية التي تحكم الأمة التي ارتضت الإسلام ديناً وعقيدة ومنهجاً "إننا إذا اعتقدنا أن دين الإسلام نعمة للمسلمين وسعادة لهم في دنياهم وأخراهم وأنه داخل في مشخصات شعوب المسلمين الذين يشعرون بها أنفسهم ويعدونها من مزاياهم النفسية، فلا ينافي حريتهم واستقلالهم كون حكومتهم ممنوعة من التخطى إلى ما وراء حدود الدين كما أن كونها ممنوعة بالطبع عن العمل بما يغاير الوطنية والشعائر المالية لا ينافي الحرية والاستقلال. وهنا مزلة فكرية يجب أن ننبه عليها: وهي أن إذا أحببنا

الحرية وأطربنا مكانها عند النفوس الشريفة فلا بد أن نريد بها حرية الأمم تجاه الحكومات لا حرية الحكومات في القيام بأمور الأمة، حتى إن الزيادة في حرية الحكومة تضر بحرية الأمة وتنقصها، ولهذا يجب أن تكون الحكومة في معاملاتها مع الأمة مقيدة بقوانينها" (١٧).

ثم أشار - أيضاً - إلى الشروط التي يمكن من خلالها تحقيق مفهوم "الأمة المسلمة" ومنها: "كون أفرادها منتسبين إليها ومقيدين بها باختيارهم التام غير مخاطبين في ذلك بأمر أحد أو نهي يبلغ درجة السلطة، فهذه ديانة الأمة بالنظر إلى أحوالهم الانفرادية، ثم إن لهم حالة الجمعية وحالة الحكومة، ودين الإسلام لما لم يعزب عن عنايته ورقابته حال الأفراد وحال الجمعية معاً؛ بل كان شديد العناية والعلاقة بالأحوال الاجتماعية والمدنية فلا جرم أن كان شرطاً لصحة أن تعد الأمة أمة مسلمة إسلام فردها الحكمي وشخصيتها

الاجتماعية والسياسية كإسلام أفرادها الجزئية بكون هذا الفرد الحكمي - أيضاً - منقاداً لأحكام الشريعة الإسلامية ومعترفاً بها، فإذا أذعنّت الأمة لأحكام الإسلام وحدانا ولم تدعن لها في حالة الجمعية والحكومة التي تمثل فرد الأمة الحكمي ما صح إسلامها" (١٨).

تناول - أيضاً - مسألة الخلافة وما حدث لها من افتراق بينها وبين السلطة وهو ما قام به "الاتحاديون" في تركيا قبل إعلان إسقاط الخلافة عام ١٩٢٦م، فيعرّف الخلافة بأنها "عبارة عن كون حكومة ما نائبة مناب رسول الله ﷺ في القيام بأحكام الشرع... فاللزام في تحقيق الخلافة رعاية الحكومة لشرائطها الإسلامية، فيكون اتصاف الحكومات الإسلامية بـ "الخلافة" على قدر تلك الرعاية، وهي لا تكتسب باعتبار المعيار كالوراثة أو التوجيه من قبل شخص أو جماعة" (١٩)، (إشارة إلى نقل الحكومة

والسلطة إلى المجلس الوطني وبقاء الخلافة دون حكم أو سلطة)، كما أشار إلى آراء على عبد الرازق في كتابه (الإسلام وأصول الحكم) وأفرد لها نقداً مطولاً^(٢٠). مؤكداً على عدم الفصل بين الخلافة والحكم فهذا يخالف السيرة النبوية وإجماع الأمة، حيث إن "الخلافة والحكم" كانا متحدتين منذ زمن النبي ﷺ، والخلافة قامت عبر التاريخ الإسلامي بالنيابة عن النبي ﷺ في الأمة ولم يفترقا، لأنه إذا انتقلت الحكومة عن الخلافة افرقت عن الدين.

٤- الإشكالية التشريعية (التشريع الإسلامي والقانون الوضعي):

طرح "مصطفى صبري" قضية أخرى متفرعة عن مسألة فصل الدين عن الدولة أو الخلافة عن السلطنة، وما تبعهما في البلدان الإسلامية من إلغاء المحاكم الشرعية، والدعوة إلى العمل بالدستور وسن القوانين

الوضعية وإلغاء العمل بالتشريع الإسلامي، واتسم الطرح هنا بالمقارنة بين نمطي التشريع (الإسلامي والوضعي) مبيناً الفوارق الأساسية والكلية لاسيما ما يتعلق بطبيعة هذين النوعين ومصدرهما وقدرة كل منهما على تحقيق الغاية المنوطة بفكرة القانون في إطلاقها.

فإذا كانت غاية القوانين وزع الأمة أو الحكومة عن النزوع إلى أهوائها فمستبعد جداً ومستغرب وزعها بما تستقل في سنه وتبديله متى شئت... فيلزم أن يكون لسن القوانين حدود يوقف عندها وبعبارة أخرى يلزم أن يوجد قوانين أساسية لا يتخطاها نظام القوانين ولا يسوغ لهم تبديلها حتى تنتهي القوانين الموضوعية فيها ويستفيد قوة الوزع منها، وتلك القوانين الأساسية أكملها ما كانت سماوية لما أن تغييرها ليس في وسع النشر فهي أخرى أن تكون تخوم الاستناد وتتخذ آخر مفرع لإصلاح الفساد

الناشئ من أنفسهم ومنهم نظام القوانين^(٢١).

وفي سمات التشريع الإلهي بالإضافة إلى الثبات وخلوه من الأهواء، احترام المكلفين له لقداسته، ومنع التلاعب به والزيف والأهواء، وضمان العدالة وعدم التحيز، وقد استشهد "مصطفى صبري" بكتاب لمؤلف غير مسلم - يدعى صاوا باشا الرومي بعنوان "نظرية الحقوق في الإسلام"^(٢٢). والذي اهتم بتوضيح "النظرية الحقوقية الإسلامية" من خلال القوانين التي أرستها الشريعة الإسلامية وطبقها المسلمون في تجارتهم وصناعاتهم وأعمالهم المختلفة في الشرق والغرب. كما أشار الكتاب - أيضاً - إلى تميز فلسفة الفقه الإسلامي وتاريخية نشأة الفقه في الإسلام، وتأثير الشريعة الإسلامية في تكوين العادات التجارية في القرون الوسطى، وتميز الشريعة على القانون الروماني.

ثانياً: محمد عبده

انشغل "محمد عبده" - في ضوء ما سبق - بإصلاح العقل المسلم، وإصلاح معارفه الأساسية، ووسائط فهم النص "الفقهاء" وأدواتهم تلك التي أصابها "الجمود والتقليد" و"التهافت" في ضوء اللقاء بالواقع المشهود. وقد أعطي "محمد عبده" مكانة قصوى "للعقل" في عملية الإصلاح التي تعتمد في الأساس على إصلاح المعارف، والوسائط، والآليات، واعتبره (أي العقل) المركز في مشروعه الإصلاحية القائم على التوحيد والذي يسعى لتحقيق النهضة والتقدم المنشود؛ لذا فقد حرص علي بناء نسق "معرفي/عقدي" يتولى فيه "العقل" مهمتين أساسيتين: الأولى: نقد الوضع القائم وما فيه من "جمود وتقليد" ونقضه، والثانية: إعادة تشكيل هذا النسق "المعرفي/العقدي" في ضوء فهم الدين بالرجوع إلى مصادره الأولى مباشرة وكما فعل

السلف. كما يهدف "محمد عبده" في مشروعه الإصلاحية إلى "بناء منظومة عصرية يمكن أن تسهم بدور رئيس في التغلب على ضروب "الاغتراب" التي كانت مهيمنة في ذلك الوقت وتفصل بين الإنسان وعالمه"^(٢٣). ومن الوظائف الأساسية لهذا النسق "المعرفي/العقدي" إعادة الإنسان المسلم إلى عقيدته ومصادر فكره وتحديد الارتباط الوجداني بينهما هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى إعادة الإنسان المسلم إلى واقعه المشهود وذلك في ضوء التجديد العقلي والوجداني لهذا النسق المذكور. ومن ناحية ثالثة إعادة الاعتبار والثقة للمنهج الإسلامي باعتباره منهج حياة كما أنه منهج للآخرة، واستعادة حيويته المفقودة. ومن الناحية الموضوعاتية فيما يتعلق بمبادئ الإصلاح الأساسية، فإن "محمد عبده" يوضحها لنا في ثلاثة مناح أساسية: "الأول: تحرير الفكر من قيد التقليد، وفهم الدين

علي طريقة سلف الأمة قبل ظهور الخلاف، والرجوع في كسب معارفه إلى ينابيعها الأولى، واعتباره ضمن موازين العقل البشري التي وضعها الله لترد من شططه، وتقلل من خلطه وخبطه، لتتم كلمة الله في حفظ نظام العالم الإنساني. وأنه علي هذا الوجه يُعد طريقاً للعلم، باعثاً علي البحث في أسرار الكون، داعياً إلي احترام الحقائق الثابتة، مطالباً بالتعويل عليها في أدب النفس وإصلاح العمل. وكل هذا أعده أمراً واحداً... أما الأمر الثاني فهو إصلاح أساليب اللغة العربية في التحرير، وهناك أمر ثالث... الناس جميعاً في عمى عنه وبُعد عن تفكره، ولكنه هو الركن الذي تقوم عليه حياتهم الاجتماعية، وما أصابهم الوهن والضعف والذل إلا بخلو مجتمعهم منه. وذلك هو التمييز بين ما للحكومة من حق الطاعة علي الشعب وما للشعب من حق العدالة علي الحكومة"^(٢٤).
توحي محمد عبده في مشروعه

الإصلاح - في ضوء هذه
التحديات السابقة - تحقيق ثلاثة
أهداف متكاملة: (٢٥)

١- محاربة التقليد المذهبي
والفكري بجميع صورته وأشكاله.

٢- فهم الدين علي طريقة سلف
الأمّة، أي الرجوع مباشرة إلى القرآن
والسنة، وليس إلى كتب الذين عمقوا
الفوارق المذهبية وتوغلوا في الفروع.

٣- الاعتداد بدور العقل في بناء
المعرفة وقيادة المجتمع الإنساني، لأن
الدين لم يجرّ إلا لهداية هذا العقل
نفسه، باعتبار الدين من موازين
العقل البشري التي أراد الله بها أن يرد
من غلواء العقل في تقدير سلطانه
وإنكار منابع المعرفة الأخرى.

١- الإصلاح التربوي
والتعليمي:

تشير الدراسات والبحوث إلى
دور التربية والنظام التعليمي في تغيير
المجتمعات، بل هي رائدة هذا التغيير
وقائده باعتماد أن الفرد المستهدف

منها هو أساس تقدم ونهضة أي
مجتمع. كما أن أي مجتمع هو
انعكاس لنظامه التربوي. وهذا ما
أدركه "محمد عبده" حينما أراد
البحث عن السبب في تخلف
المسلمين والذي رآه في تخلف نظام
تعليمهم الديني "... وإذا استقرأنا
أحوال المسلمين للبحث عن أسباب
هذا الخذلان لا نجد إلا سبباً واحداً،
وهو القصور في التعليم الديني، إما
بإهماله جملة كما هو في بعض البلاد
وإما بالسلوك إليه من غير طرقه
القويمة كما في البعض الآخر" (٢٦).
والتعليم الديني كما وصفه "محمد
عبده" لم يعد يهتم بالبناء العلمي
والتربوي والعقدي للطلاب (الدارس)
بل أصبح له مجرد وسيلة لكسب
العيش، بالإضافة علي المضامين
السطحية للمعارف المقدمة فيه،
واعتماده علي الحفظ والاستظهار
دون الفهم، فضلاً عن ذلك فإن
القصور الواضح في التعليم الديني
أدى إلى نشأة أنماط أخرى من التعليم

يحبسوها ضرورة لسعادتهم في مستقبل حياتهم" (٢٨).

والناظر إلى ما أورده "محمد عبده" في وصفه لحالة التعليم في العالم الإسلامي آنذاك يجد أنه كان صاحب نظرة عميقة ومستقبلية في آن واحد. فلاحقاً أثبتت الشواهد أن التعليم الديني يعيش فعلاً أزمة لا زالت حتى الآن (٢٩). ورغم الكتابات الكثيفة والاقتراحات المتعددة (٣٠) إلا أنها لم تستطع أن تحل ما وقع فيه التعليم الديني من مشكلات "الجمود والتقليد" و"التراجع" ومن ثم ظل التعليم الديني يعيش أزمة لم تنته.

ومن ناحية أخرى يعيش العالم الإسلامي حالة الازدواجية المعرفية بين هذا النمط من التعليم (الديني) والتعليم الرسمي الحكومي (المدني) الذي يهمل العلوم والمعارف الدينية، وترداد الفجوة بينهما كلما بعدت السنون وهو ما أوجد شقاً معرفياً في الشخصية المسلمة لم يلتئم بعد. أما التعليم الأجنبي والتبشيري فقد

أكثر ضرراً علي المنظومة القيمة الإسلامية في تربية النشء، وفي مقابل التعليم الديني تأسست المدارس الحكومية التي استوردت العلوم التي نشأت في الغرب أي في بيئات اجتماعية وثقافية مختلفة بما لا يتوافق مع بيئة وطباع الأئمة لاسيما في نموذجها المعرفي الإسلامي، ويصف "محمد عبده" هذه العلوم في البيئة الإسلامية "كخلط غريب لا يزيد طبائعها (أي الأئمة) إلا فساداً" (٣١).

كما نبه إلى نمط آخر من التعليم تزيد مخاطره عن النوع السابق وهو التعليم الأجنبي بمدارسه الغربية والتبشيرية، ويقول في ذلك: "...لا ترى بقعة من البقاع إلا فيها مدرسة للأمريكانيين، أو اليسوعيين، أو الغرارية، أو الفرير، أو لجمعية أخرى من الجمعيات الدينية الأوروبية. والمسلمون لا يستنكفون من إرسال أولادهم إلى تلك المدارس طمعاً في تعليمهم بعض العلوم المظنون نفعها في معيشتهم أو تحصيلهم بعض اللغات الأوروبية التي

التفتت إليه كثير من الأعلام والأفكار آنذاك نظراً لمخاطره علي العقيدة والفكرة الإسلامية بما يحمله من أفكار وقيم غربية تختلف مع الأفكار والقيم الإسلامية^(٣١). بالإضافة إلي الأبعاد الاجتماعية والثقافية للتعليم الأجنبي في المجتمع المسلم. وقد استخدم التغريب التعليم كأداة للتأثير في الهوية الإسلامية.

يعد التعليم أحد أدوات التغريب في العالم الإسلامي باعتباره كما ذكر "جب" في (وجهة الإسلام) "أهم العوامل التي تعمل علي تغريب العالم الإسلامي وتقوم به جهات متعددة وعلي مستويات مختلفة من المدرسة والكلية والجامعة... وقد رأينا مراحل دخول هذا التعليم (الأجنبي) في بلاد الإسلام المختلفة ورأينا الأثر الذي أحدثه في عقول الزعماء العلمانيين وقليل من الزعماء الدينيين في العالم الإسلامي"^(٣٢).

أما عن وجهة نظر "محمد عبده" الإصلاحية للنظام التعليمي والتربوي

الديني، فتؤكد علي النظرة الشاملة والإصلاح الكلي لجوانب العملية التعليمية: الأهداف، الخطط، الوسائل، المناهج، المقررات، المعلمين، السياسات. حيث انتقد النظرة الجزئية التي تهتم بالجانب الشكلي دون الاهتمام بجوهر التعليم نفسه وعناصره الأساسية وأهدافه "وإن مجرد إصلاح الجداول بإدراج بعض الكتب الفقهية في فنون المدارس الإسلامية مع بقاء التعليم علي طرقة المعهودة في المساجد وفي دروس بعض العلماء... فإن ذلك يكون أشبه بالباطلة في عدم ترتيب الأثر المطلوب عليها"^(٣٣).

كان محمد عبده يؤمن إيماناً عميقاً بأن إصلاح التعليم الديني هو العامل الأول لتحقيق نهضة المسلمين واللاحق بأوروبا في علمها "إن إصلاحه - أي الأزهر - خير صلاح لحال المسلمين الدينية الدنيوية... ولو صلح حال الأزهر، لهب المسلمون إلي طلب العلوم الصحيحة، كما

هبوا لذلك في أول نشأتهم" (٣٤).

ويمكن أن نلخص رسالة الأزهر
كما تراءت حينئذ لمحمد عبده في أن
يكون جامعة بالمعني الصحيح، يتلقي
فيها الطلاب الثقافة الصحيحة التي
تعددهم لأن يكونوا رجالاً عاملين،
فيكون هناك قضاة ذو نزاهة،
وأساتذة باحثون وعلماء متخصصون
ومرشدون مخلصون، يعملون علي
بث الآراء الدينية السليمة، والمعاني
الأخلاقية الرفيعة ومكافحة
الخرافات، والقضاء علي البدع
والأباطيل (٣٥).

وفي ضوء هذه الرؤية الإصلاحية
دعا محمد عبده إلي تقنين الدراسة
ومراحلها ومدتها وذلك تقليلاً للهدر
في الجهد والوقت والتكلفة، ثم ربط
التعليم بالتربية والأخلاق، والنظر
بالعمل والتطبيق وهذا أدعي إلي أن
تتضمن المناهج الجديدة " فن تقوى
به العقيدة، ويستحكم سلطانها علي
العقول، ثم إلي تربية تذكر بما تنال
النفس من ذلك الفن، فيكون

التذكار مستحفظاً لما يصل إليه منه،
ثم إلي فن الفقه الباطني وهو ما تُعرف
به أحوال النفس وأخلاقها... ثم إلي
تربية تحفظ ذلك، ثم يكون التعليم
علي هذه الفنون المذكورة والتربية
علي وفق قواعد مستنديين إلي
الشرع الحنيف... فالمقصد بالذات
علمان، وهما أصلاً ومجموعهما
ركن من الإصلاح، والركن الآخر
في التربية بما يهديان إليه حتى تصير
العلوم ملكة راسخة تصدر عنها
الأفعال بلا تعمل، ثم يتبعها فن آخر
يقوي علي الغرض منهما، وهو فن
التاريخ الديني" (٣٦).

كما دعا محمد عبده - أيضاً -
إلي تقسيم العلوم إلي علوم مقاصد،
وعلوم رسائل، فأطيلت مدة الدراسة
في "علوم المقاصد": كالتوحيد
والتفسير والحديث والفقه وأصوله
والأخلاق، أما علوم الوسائل
"كالمنطق والنحو والبلاغة ومصطلح
الحديث وضم إليها الجبر والحساب،
وهذه العلوم بقسميها هي التي يلزم

طلاب شهادة العالمية بأداء الامتحان فيها^(٣٧).

دعا - أيضاً - محمد عبده إلى نظام تعليمي للدراسة في الأزهر تنقسم فيه من حيث النوع مناهجه ومقرراته بما يتناسب مع الهدف من التعليم منه، فهناك العمال (الصناع والزراع والتجار ومن يتبعهم) وهناك طبقة الساسة والتي تدبر أمور الدولة، وهناك طبقة العلماء من أهل الإرشاد والتربية فأشار إلى التعليم المناسب لكل من هذه الطبقات و"تحديد ما يلزم لكل واحدة"^(٣٨). ثم دعا - أيضاً - إلى تقسيم السلم التعليمي إلى ثلاث مراحل، الأولى: التعليم الابتدائي، والثانية: المتوسط، والثالثة العالي. واجتياز هذه المراحل يكون عن طريق نظام التقويم "الامتحان" وهو ما لم يكن معروفاً في الأزهر آنذاك.

وفي ميدان "تأهيل المعلمين" رأى "محمد عبده" ضرورة إعادة إعدادهم بما يتناسب مع وظيفتهم ومكانتهم.

التي أعطيت لهم كفقهاء، وكذلك وضع قواعد وسياسات قبول لهم "فلا بد أن يُنظر في انتخابهم من المستعدين للفهم وقبول الإصلاح بقدر الإمكان"^(٣٩). ثم طرح محمد عبده مجموعة من المعايير التي يجب أن تتوفر في مدارس إعداد المعلم آنذاك مدرسة "دار العلوم"، ومنها: إلغاء بعض الكتب الفقهية العقيمة التي تدخل في المقررات والمناهج، تغيير طرق التدريس لاسيما ما يتعلق بتفسير القرآن والأحاديث، أن يكون المسئول الأول فيها عالماً بالدين، إعطاء الإجازات العلمية للتدريس في الأزهر، اعتبار المحور الأخلاقي في التقويم، إدخال التربية العملية في نظامها الأساسي.

٢- الإصلاح العقدي:

الدين - كما تقدم - هو مدار النهضة عند محمد عبده والركيزة الأساسية في مشروعه الإصلاحية، ولكن من أي جانب رأى محمد عبده

"الدين" في حياة المسلمين؟ نظر محمد عبده إلى الخلل الموجود في حياة المسلمين وأكد أنه بسبب الخلل الموجود في "فهم الدين". أهم ما اعتنى به في الإصلاح العقدي هو إصلاح "علم التوحيد"، فالتوحيد هو المركزية الأساسية للفعل الإنساني، كما أن "العقل" هو المركزية الأساسية للتوحيد.

حاول محمد عبده معالجة الخلل الذي يعاني منه "علم التوحيد" الذي اختلطت به شوائب كثيرة جعلته يبعد عن تحقيق أهدافه، وأعاقته التصور العقدي للمسلمين، لاسيما تلك الحوادث التي حدثت في صدر الإسلام، والحروب التي انفصمت بها عرى الخلافة، والتفرق المذهبي والسياسي، وانتشار فكر "الغلو" و"التكفير" و"اختراع" الروايات، ودخول أمم في الإسلام حاولت خلط ما لديها من عقائد وأفكار بالإسلام. ومن المخاطر التي اكتنفت هذا العلم - كما أشار إليها محمد

عبده أيضاً - هو اختلاط السياسي الأيديولوجي بالديني العقدي "وكانت الآراء في الخلفاء والخلافة تسير مع الآراء في العقائد كأنها مبنى من مباني الاعتقاد الإسلامي... فخلطوا بمعارف الدين ما لا ينطبق حتى علي أصل من أصول النظر" (٤٠).

ويصور - محمد عبده - المشهد العقدي الإسلامي والخلل الذي أوجده الساسة فيه بقوله: "... ثم انتشرت الفوضى العقلية بين المسلمين تحت حماية الجهالة من ساستهم، فجاء قوم ظنوا في أنفسهم ما لم يعترف به العلم لهم، فوضعوا ما لم يعد للإسلام قبل باحتماله، غير أنهم وجدوا من نقص المعارف أنصاراً، ومن البعد عن ينايع الدين أعواناً، فشدوا بالعقول عن مواطنها، وتحكموا في التضليل والتكفير، وغلوا في ذلك حتى قلدوا بعض من سبق في دعوى العداوة بين العلم والدين" (٤١).

ولم يجد "محمد عبده" مخرجاً من

هذا التيه العقدي، الذي لعبت فيه "السياسة" وجهل المسلمين و"نقص المعارف" دوراً أساسياً، لم يجد إلا مخرج "العقل" وإحياء "النزعة العقلية" في القرآن، حيث "رفع القرآن من شأن العقل وما وضعه من المكانة بحيث ينتهي إليه أمر السعادة والتميز بين الحق والباطل والضرار والنافع"^(٤٢). وسعى إلى تأسيس الاعتقاد وتجديده علي أساس من العقل، فقرر أن النظر العقلي من أول الواجبات علي المكلف، والواجب علي كل ذي عقل أن يذهب النظر في الحقائق، ويسيرها علي وجه أدق بحسب طاقته وقيم البراهين القطعية علي النفي والإثبات. "خصوصاً ودعوة الدين إلي الفكر في المخلوقات لم تكن محدودة بحدود ولا مشروطة بشرط، للعلم بأن كل نظر صحيح فهو مؤد إلي الاعتقاد بالله علي ما وصفه بلا غلو في التجريد ولا دنو في التحديد"^(٤٣).

وقد كتب "محمد عبده" بياناً

مهماً حاول فيه إصلاح "علم التوحيد" من ناحية، وتأسيس "علم الكلام" علي قواعد عقلية ذات أبعاد اجتماعية وثقافية من ناحية أخرى، فكتب "رسالة التوحيد" مشتملة علي تحديد مجموعة من المفاهيم الأساسية: "التوحيد" في مقدماتها وتمثلاته في "القضاء والقدر" و"أفعال الله" و"أفعال الإنسان" و"الحرية" و"الصفات" و"الممكن والواجب" و"النوبة..." إلخ، مما التصق بأصول وفروع هذا العلم. وقد كان المشترك في تناول كافة هذه الموضوعات الكلامية العقدية هو "العقل" الذي أعاده "محمد عبده" إلي الحياة العقدية والاجتماعية للمسلمين مرة أخرى تحت قاعدة "وجوب النظر العقلي" وجوباً "قرآنياً" و"شرعياً".

حاول محمد عبده أن يعيد المسلمين إلي مفهوم "التوحيد" القائم علي "العقل" والمنزه عن الخلافات السياسية والصراعات المذهبية، والمنزه عن الحوادث والعلل التي

أملت به، فرأى تفعيل دور العقل والعقلانية في دعوة "التوحيد" وفي الاعتقاد بوجود الله ومعرفته. إلا أن "التوحيد" عند محمد عبده لم يكن ذا بعد وجداني فقط، ولكن نظر إليه - في بعده الكلي والشامل أي الاجتماعي والسياسي والثقافي باعتباره توحيد ووحدانية وحرية،... والذي علينا اعتقاده أن الدين الإسلامي دين توحيد في العقائد لا دين تفريق في القواعد، العقل من أشد أعوانه والنقل من أقوى أركانه" (٤٤).

ويحدد محمد عبده في "رسالة التوحيد" الغاية من "علم التوحيد" وهي "القيام بفرض مجمع عليه، وهو معرفة الله تعالى بصفاته، الواجب ثبوته له، مع تنزيهه عما يستحيل اتصافه به، والتصديق برسله علي وجه اليقين الذي تطمئن به النفس اعتماداً علي الدليل، لا استرسالاً مع التقليد حسبما أرشدنا إليه الكتاب، فقد أمر بالنظر واستعمال العقل فيما

بين أيدينا من ظواهر الكون، وما يمكن النفوذ إليه من دقائقه، تحصيلاً لليقين بما هدانا إليه، ونهانا عن التقليد بما حكى عن أحوال الأمم في الأخذ بما عليه آباؤهم، وتبشيع ما كانوا عليه من ذلك واستتباعه لهدم معتقدهم وإحياء وجودهم الملي" (٤٥). ويشير فهمي جدعان إلي أربع معانٍ للتوحيد عند محمد عبده "فهو طاقة محررة من الطراز الأول... وتطهير العقول من الأوهام الفاسدة والعقائد الخرافية والارتفاع بالإنسان إلي أسمى مراتب الكرامة، ثانياً: رد الحرية إلي الإنسان وإطلاق إرادته من القيود التي كانت تكبلها سواء تمثلت في الرؤساء الدينين والكهنة أو في القوى الخفية... والتوحيد يعني ثالثاً: حرباً علي التقليد، إحتلاعاً لأصوله الراسخة في المدارك ونسفاً لما كان له من دعائم وأركان في عقائد الأمم. والتوحيد يعني رابعاً: رد الكثرة إلي الوحدة، والتنازع والفرقة والتخالف إلي الاتحاد والألفة والتجمع...

بمقتضي التوحيد يتم للإنسان أمران عظيمان طالما حُرم منهما هما استقلال الإرادة واستقلال الرأي والفكر^(٤٦).

كما تعرض "محمد عبده" في رسالة التوحيد إلى مناقشة قضية "الحرية" أي حرية الإنسان في أفعاله وكانت رداً على اتهامات توجه إلى الإسلام فيما يتصل بعقيدة "القضاء والقدر" والتي رأي فيها أن الغرب وبعض المسلمين أخطئوا في فهمها بأنها تدعوهم إلى القعود عن العمل والكسل وهم "الجزرية". فيصحح أولاً مفهوم "القضاء والقدر" بأنه علي النقيض تماماً من هذا الفهم "السكوني" و"التراجعي" عن العمل بقوله: "الاعتقاد بالقضاء والقدر إذا تجرد عن شناعة الجبر يتبعه صفة الجراءة والإقدام، وخلق الشجاعة والبسالة... هذا الاعتقاد يطبع النفس علي الثبات، واحتمال المكار، ومقارعة الأهوال، ويخليها بحلى الجود والسخاء، ويدعوها إلى

الخروج من كل ما يعز عليها، بل يحملها علي بذل الأرواح، والتخلي عن نضرة الحياة، كل هذا في سبيل الحق الذي قد دعاها للاعتقاد بهذه العقيدة^(٤٧). ويؤكد محمد عبده في جانب آخر علي حرية الإنسان في خلق أفعاله وأن هذه الحرية ليست شركاً بالله، لأن الشرك اعتقاد بشريك لله في الكون والخلق، ويقرر نظرتة لهذه المسألة في أمرين هما "ركنا السعادة وقوام الأعمال البشرية: الأول، أن العبد يكسب بإرادته وقدرته ما هو وسيلة لسعادته، والثاني، أن قدرة الله هي مرجع لجميع الكائنات وأن من آثارها ما يحول بين العبد وبين إنفاذ ما يريد، وأن لا شيء سوي الله يمكن له أن يمد العبد بالمعونة فيما لم يبلغه كسبه"^(٤٨).

٣- الاجتهاد، التفسير القرآني

نموذجاً:

شن محمد عبده حرباً علي

التقليد، وليس التقليد عنده يختص بتقليد العلماء المتقدمين وترديد آرائهم المذهبية علي غير دليل وحسب، وإنما يمتد التقليد عنده إلى تقليد المسلمين للغربيين في المسائل التي ينقلونها إلى مجتمعاتهم من غير أن تكون ملائمة لهذه المجتمعات، بما فيها القوانين الوضعية المناهية للشرعية أو لروح التقاليد الشرقية، والعادات والمظاهر الغريبة عن هذه المجتمعات. فكل تقليد مضر بالمجتمع؛ لأن التقليد الأول للسلف يجمد حياته الفكرية، والتقليد الثاني للأوروبيين يفتح منافذ الهيمنة الأجنبية والتأثير الحضاري الدخيل^(٤٩).

ومحمد عبده إذ ينعى علي التقليد، ينعى عليه لذاته من حيث هو كمبدأ، ثم علي وجه أخص ينعى علي صورته التي كان عليها في زمنه، وهي التي تتمثل في تبعية حرفية لها شبه قداسة وسلطة... تبعية لمذاهب واتجاهات ولدتها أو مالت بها عن خط الاستقامة عهدود الضعف

الفكري والسياسي والاقتصادي في الجماعة الإسلامية... وتبعية لكتب قامت علي كثرة الافتراض النظري في تفصيل الآراء، وبعدت بذلك الحياة عن سيرها الواقعي، وغمضت في أسلوبها، وهدفت إلى توكيد الخصومة المذهبية الجاحمة^(٥٠).

مثل الاجتهاد عند "محمد عبده" الموضوع الرئيسي لتفعيل العقل ودوره في الحياة العقديّة والاجتماعية، فالقرآن أطلق سلطان العقل من كل تقليد ونعى علي كل الذين اتبعوا آباءهم وأجدادهم واهتدوا بآثارهم، والاجتهاد عنده - أيضاً - جاء منطلقاً وتعبيراً في آن واحد عن تصوره الكوني والحضاري النابع من الإسلام كمرجعية عقديّة وفكرية، بعيداً عن التمذهب والتفرق الذي رأي فيه خروجاً عن مقاصد الإسلام في كثير من جوانبه. ومن المهم - أيضاً - أن نذكر أولاً تصور محمد عبده عن "القرآن" ومكانته ووظيفته العقديّة والمعرفية، حيث يراه

كتاب هداية ونهج للاجتماع وسيلاً
للسعادة والإصلاح، وهو ما يؤكد
الشيخ محمود شلتوت عن هذا
التصور "حيث كان -محمد عبده-
يراه أصلاً للدعوة الفكرية الإصلاحية
مهما تشعبت فروعها، وكان ينظر
إليه علي أنه أساس القوة ومصدر
العزة للدولة الإسلامية والمسلمين
جميعاً فاستقبله علي أنه - كما
أنزله الله - كتاب هداية وتشريع
وأخلاق، ونهي عن اتخاذ غير ذلك
من الأغراض المادية التي لا تليق
بجلاله، والتي تصرف المسلمين عن
الانتفاع بهديه وإرشاده، ونبّه
المسلمين عامة وأهل العلم خاصة إلى
مركز القرآن، وأنه المسيطر علي كل
ما سواه في العلميات والعمليات،
بحيث يجب أن يتحاكم إليه
المختلفون، وأن يخضعوا لحكمه وأن
يتروكوا جميع الأقوال لقوله فليس أمام
حكمه حنفي ولا شافعي، ولا سني،
ولا معتزلي" (٥١).

ويؤكد ذلك "محمد عبده" في

تقسيمه الكمي للقرآن وكيف أن
"الأحكام العملية التي جرى
الاصطلاح علي تسميتها فقهاً هي
أقل ما جاء في القرآن، وإن فيه من
التهذيب ودعوة الأرواح إلي ما فيه
سعادتها ورفعها من حضيض الجهالة
إلي أوج المعرفة وإرشادها إلي طريقة
الحياة الاجتماعية ما لا يستغني عنه
من يؤمن بالله واليوم الآخر، وما هو
أجدر بالدخول في الفقه الحقيقي،
ولا يوجد هذا الإرشاد إلا في
القرآن" (٥٢).

لذلك دعا محمد عبده وبكل قوة
إلي فتح باب الاجتهاد، منكرًا القول
الذي شاع بأن باب الاجتهاد قد
أغلق. والاجتهاد هو النهج الذي رأي
فيه "محمد عبده" التغلب علي
إشكالية "الجمود والتقليد"، الجمود
الذي أوقف العقل عن التفكير
والفاعلية، و"التقليد" الذي أوقف
الحياة الإسلامية عن التطور
والصيرورة الإنسانية، فالدور الذي
يقوم به الاجتهاد هو الوصل بين

طرفين ضرورين ومتكاملين ولا يجوز بحال من الأحوال الفصل بينهما وهما: "الوحي" و"الوجود" أو بين "الدين" و"الدنيا".

يمكن تناول إحدى الميادين التي استخدم فيها "محمد عبده" آلية "الاجتهاد" وتفعيل "العقل" وهو ميدان التفسير القرآني، وذلك من خلال البحث في عدة مؤشرات طرحها محمد عبده في هذا الميدان التفسيري. ومنها تحديد مقاصد التفسير القرآني وهي كما يقول: "فهم الكتاب من حيث هو دين يرشد الناس إلى ما فيه سعادتهم في حياتهم الدنيا وحياتهم الآخرة، فإن هذا هو المقصد الأعلى منه وما وراء هذا من المباحث تابع له ووسيلة لتحصيله". وينفي "محمد عبده" أن يكون المقصود بالفهم هو التسليم الأعمى بما جاء في الكتب السابقة "إن الله تعالى لا يسألنا يوم القيامة عن أقوال الناس وما فهموه وإنما يسألنا عن كتابه الذي أنزله

لإرشادنا وهدايتنا وعن سنة نبيه ﷺ الذي بين لنا ما نزل إلينا" (٥٣) [وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نَزَلَ إِلَيْهِمْ] {النحل: ٤٤}.

ولذلك لم يعتبر "محمد عبده" بما يسمى "أسباب النزول" لأن القرآن رسالة للإنسان في كل زمان ومكان، ولم يقصر فهمه علي فئة دون أخرى أو طائفة دون غيرها، بل رأى أن كل واحد من الناس عليه أن يفهم آيات الله بحسب طاقته لا فرق في ذلك بين عالم وجاهل. ويكون ذلك بإعمال العقل في فهمه وتدبره "فإن الله أمرنا بالفهم والتعقل لكلامه لأنه إنما أنزل الكتاب نوراً وهدى مبيناً للناس شرائعه وأحكامه ولا يكون كذلك إلا إذا كانوا يفهمونه" (٥٤).

ويقسم "محمد عبده" مراتب التفسير إلى قسمين: المرتبة الدنيا، أن يبين بالإجمال ما يُشرب القلب عظمة الله تعالى وتنزيهه ويصرف النفس عن الشر ويجذبها إلى الخير (وهذه

المرحلة متيسرة لكل أحد من الناس).
والمرتبة العليا، تنقسم إلى عدة أقسام:
أحدها، فهم حقائق الألفاظ المفردة
(مع مراعاة تغير الألفاظ
والمصطلحات عند المفسرين القدماء
إلى الوقت الحالي). ويرجح "أن
يفهم اللفظ من القرآن نفسه وموارده
فيه والمعاني المختلفة التي يتضمنها.
انطلاقاً من مبدأ "أن القرآن يفسر
بعضه ببعض" وهو ما يعرف بالتفسير
القرآني، ثانيها، الأساليب، وثالثها،
علم أحوال البشر، ورابعها، العلم
بوجه هداية البشر كلهم بالقرآن،
 وخامسها، العلم بسيرة النبي ﷺ
وأصحابه" (٥٥). ويشير محمد البهي
إلى مجموعة من القواعد التي طرحها
"محمد عبده" في تفسير "النص
القرآني" وهي: (٥٦)

- إخضاع حوادث الحياة القائمة
في وقته لنصوص القرآن الكريم إما
بالتوسع في معني النص، أو بجملة
الشبيه علي الشبيه.
- اعتبار القرآن جميعه وحدة

واحدة متماسكة لا يصح الإيمان
ببعضه وترك بعض آخر منه، كما أن
فهم بعضه متوقف علي فهم جميعه.
- إعتبار السورة كلها أساساً في
فهم آياتها، واعتبار الموضوع فيها
أساساً في فهم جميع النصوص التي
وردت فيه.

- إبعاد الصنعة اللغوية عن مجال
تفسير القرآن، وإبعاد تفسيره عن أن
يكون مجالاً لتدريب الملكة اللغوية.
- عدم إغفال الوقائع التاريخية في
سير الدعوة إلي الإسلام عند تفسير
الآيات التي نزلت فيها.

ومن النماذج التفسيرية في ضوء
المؤشرات والقواعد ما قاله محمد
عبده في تفسير قوله تعالى: [غَيْرِ
الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ] {الفاتحة: ٧} بأنهم
"هم الذين خرجوا عن الحق بعد
علمهم به والذين بلغهم شرع الله
تعالى ودينه فرفضوه ولم يتقبلوه
انصرافاً عن الدليل، ورضي بما ورثوه
من القليل، ووقفاً عند التقليد،
وعكوفاً علي هوى غير رشيد" (٥٧).

السابقين في تفسير المقصود — "الكوثر" الذي عدوه نهرًا في الجنة ورأي أن الكوثر "صيغة مبالغية من الكثرة. ومعناه الشيء البالغ من الكثرة حد الإفراط... وأن الكوثر النبوة أو العلم والحكمة"^(٦٠) وعاب علي من قصرُوا تفسيره علي أنه شيء محدد "نهر في الجنة" حيث أنه لا يفهم ذلك من الآية.

٤- القيم الحاكمة لنظرية

المعرفة:

لم تسلم — أيضاً — آراء "محمد عبده" حول "نظرية المعرفة" والقيم الحاكمة لها من تأثير الظروف الاجتماعية والفكرية التي أثرت بصفة عامة في منهجه الفكري ومشروعه الإصلاحية، فمن ناحية انتقد بشدة "الفلسفة الغربية" وما يتولد عنها من نظرة مادية للمعرفة تحصر أصحابها في الاعتقاد فقط بكل ما هو مادي ورفض ما دون سواه، ويشير العقاد إلي أن هذا "زاده اعتقاداً بضرورة الدين" لصالح النفوس البشرية

أما "الضالون" فصنف منهم من بلغتهم الرسالة وصدقوا بها بدون نظر في أدلتها ولا وقوف علي أصولها، فاتبعوا أهواءهم في فهم ما جاءت به في أصول العقائد، وهؤلاء هم المبتدعة في كل دين، ومنهم المبتدعون في دين الإسلام وهم المنحرفون في اعتقادهم، كما تدل عليه جملة القرآن وما كان عليه السلف الصالح وأهل الصدر الأول ففرقوا الأمة إلي مشارب يغص بمائها الوارد ولا يرتوي منها الشارب^(٥٨).

وأيضاً ما جاء في تفسيره لقوله تعالى: [وَأَرْسَلَ عَلَيْهِمْ طَيْرًا أَبَابِيلَ (٣) تَرْمِيهِمْ بِحِجَارَةٍ مِنْ سِجِّيلٍ (٤)] {الفيل}. من اعتبار الطير — المذكور — من جنس البعوض أو الذباب الذي يحمل جراثيم بعض الأمراض، وأن هذه الحجارة من الطين المسموم اليابس الذي تحمله الرياح فيعلق بأرجل هذه الحيوانات، فإذا اتصل بجسد دخل في مسامه وانتهى بإفساد الجسيم وتساقط لحمه^(٥٩). وأيضاً لم يكتف بأقوال

وهداية الأمم في حياتها الاجتماعية^(٦١). وهذه النظرة جعلت من ناحية أخرى "محمد عبده" يؤكد علي "التوحيد" كمركز أساس في القيم الحاكمة "للمعرفة البشرية"، "واتخذ الإمام من هذا المبدأ الإيماني سلاحاً أكثر مضاء، وحجة أبلغ إقناعاً، لمواجهة الأفكار المادية الجديدة بصورة عامة"^(٦٢).

والفكرة الأساسية في المنحى المعرفي عند "محمد عبده" هو تأكيده علي بداهة "فكرة التكامل" بين (الدين / العلم) (العقل / الإيمان)، وكل ما يتعلق بهذه الشبكة المنظمة لعملية "المعرفة البشرية" وعناصرها المختلفة والتي شكلت صراعاً في الفلسفات الغربية. الوسطية الإسلامية إذن هي الفارق الأساسي بين "الفلسفة الغربية" ووضعيتها المنطقية وبين ما طرحه "محمد عبده" من قيم "لنظرية المعرفة". واشترط "محمد عبده" لتحقيق مبدأ "التكامل" سلامة المنهج لكل من العقل والإيمان فهذا

هو الشرط الأساسي لتحقيق الفهم الحقيقي للدين "فالمسلمين ما عادوا العلم ولا العلم عاداهم إلا من يوم انخرفهم عن دينهم، وأخذهم في الصد عن علمه، فكلما بُعد عنهم علم الدين بُعد عنهم وحرمو ثمار العقل. وكانوا كلما توسعوا في العلوم الدينية توسعوا في العلوم الكونية"^(٦٣).

كذلك - أيضاً - فإن "مبدأ التكامل" يشترط أن يدرك العقل جوهر عمله ووظيفته، ولا يتعدها بالبحث في قضايا لا تخضع لإدراكه وقدرته. وإذا تحقق ذلك فإنه "لا بد أن ينتهي أمر العالم إلي تأخي العلم والدين، علي سنة القرآن والذكر الحكيم، ويأخذ العالمون بمعني الحديث الذي صح معناه "تفكروا في خلق الله ولا تفكروا في ذات الله"^(٦٤).

واتصالاً بدور العقل وحدوده نجد "محمد عبده" يميز بين نوعين من موضوع المعرفة وهما: العوارض

والجواهر، ويؤكد أن أقصى ما يستطيع العقل الوصول إليه هو معرفة عوارض بعض الكائنات التي تقع تحت إدراك الإنسان باختلاف مصادر معرفته، وينفي قدرة العقل إلى الوصول إلى "كنه الأشياء" أو جواهرها. وهذا يتلاءم مع سلامة المنهج الإسلامي في المعرفة "إن الله لم يجعل للإنسان حاجة تدعوه إلى اكتناه شيء من الكائنات، وإنما حاجته إلى معرفة العوارض والخواص" (٦٥). ويتصل بذلك - أيضاً - ما قرره "محمد عبده" من "أن العقل وحده لا يستقل بالوصول إلى ما فيه سعادة الأمم بدون مرشد... بل لابد معها من السمع لإدراك المسموعات" (٦٦).

ونصل هنا إلى فكرة "التكاملية" بين عناصر نظرية المعرفة والتي يطرحها "محمد عبده" في نظرية "الهدايات الأربع"، والتي يوضح فيها المصادر الرئيسة لتحصيل واكتساب "المعرفة البشرية" وكيف أنها تتكامل

لتحقيق الغاية منها وهي سعادة الإنسان "فقد منح الله تعالى الإنسان أربع هدايات يتوصل بها إلى سعادته: أولاهما، هداية الوجدان الطبيعي والإلهام الفطري وتكون للأطفال منذ ولادتهم. الثانية، هداية الحواس والمشاعر وهي متممة للهداية الأولى في الحياة الحيوانية، ويشارك فيها الإنسان الحيوان الأعجم بل هو فيها أكمل من الإنسان. الثالثة، هداية العقل... وهي هداية أعلى من هداية الحس والإلهام وهو الذي يصح غلط الحواس والمشاعر ويبين أسبابه. الهداية الرابعة، الدين: حيث يغلط العقل في إدراكه كما تغلط الحواس، وقد يهمل الإنسان استخدام حواسه وعقله فيما فيه سعادته الشخصية والنوعية، ويسلك بهذه الهدايات مالك الضلال فيجعلها مُسخرّة لشهواته ولذاته حتى تورده موارد الهلكة (لذلك احتاج الإنسان إلى هذه الهداية الرابعة) هداية السدين ترشدهم في ظلمات أهوائهم إذا

حددته الفطرة والخلقة، لذا فهو يربط بين ارتقاء الإنسان في العلم الحقيقي وتنقية وجدانه مما علق به من شوائب مادية نتجت عن النظرة الحسية للمعرفة وبين إدراك الله أو التوحيد الواجب "الذي يستحيل عليه أن يلبس لباس المادة علي النحو الذي يظنه مسيو هانوتو وأمثاله لأن ما لا حد له محال أن تحيط بوجوده الحدود" (٦٩).

وهذه "التكاملية" إنما تأتي من وجه آخر يراه محمد عبده فيما يتعلق بطبيعة المعرفة، "فهناك معرفة قريبة ومباشرة، وأخري بعيدة، والحواس تستطيع إدراك النوع الأول، بينما العقل يختص بالقسم الثاني. وهو امتداد لتقريراته السابقة حول وظيفة وسائل المعرفة التي تتباين في مدركاتها ولكن هذا التباين مؤد بالضرورة إلى التكامل والانسجام. مُنحنا العقل للنظر في الغايات، الأسباب والمسببات، والفرق بين البسائط والمركبات - والوجدان

غلبت علي عقولهم وتبين لهم حدود أعمالهم ليقفوا عندها ويكفوا أيديهم عما وراءها. ثم إن مما أودع في غرائز الإنسان الشعور بسلطة غيبية متسلطة علي الأكوان ينسب إليها كل ما لا يُعرف له سببٌ لأنها هي الواهة كل موجود ما به قوام وجوده وبأنه له حياة وراء هذه الحياة المحددة، ولا يستطيع أن يصل إلى صاحب تلك السلطة الذي خلقه وسواه بتلك الهدايات الثلاثة، إنه في أشد الحاجة إلى هذه الهداية الرابعة - الدين - وقد منحه الله إياها" (٦٧).

وانطلاقاً من مبدأ "التكامل" كحاكم لنظرية المعرفة عند محمد عبده فإنه يقرر التقاء العقل مع الوجدان دون صراع أو تناحر بينهما وذلك بمقتضي الفطرة والغريزة، أما الصراع والتناحر كما اعتقدته الفلسفة المادية فإنه يرجع إلي "عروض العلل والأمراض الروحية علي النفوس" (٦٨)، أي وجود خلل في إدراك حقيقة وظيفة كلٍ منهما كما

لإدراك ما يحدث في النفس والذات... فهما عيان للنفس ينظر بهما، عين تقع علي القريب، وأخرى تمتد إلى البعيد، وهي في حاجة إلى كل منهما ولا تنتفع بإحدهما حتى يتم لها الانتفاع بالأخرى، فالعلم الصحيح مقوم للوجدان، والوجدان السليم أشد أعوان العلم. والدين الكامل علم وذوق، عقل وقلب، برهان وإذعان، فكر ووجدان فإذا اقتصر دين علي أحد الأمرين فقد سقطت إحدى قائمته، وهيهات أن يقوم علي الأخرى، ولن يتخالف العقل والوجدان حتى يكون الإنسان الواحد إنسانين، والوجود الفرد وجودين^(٧٠).

ونستنتج من هذا النص أن "التجربة" التي اعتمد عليها المنهج الغربي في العصر الحديث ليست هي تلك المعتمدة عند محمد عبده، فهو يعتقد اعتقاداً جازماً بقدرة العقل علي إدراك الحقائق "فوق التجربة" وأنه المقياس الأول للمعرفة، لأن

الحس يعطينا ظاهر الأشياء القريبة بينما العقل قادر علي النفاذ إلي الغايات، إلا أن الحقيقة عنده هي جماع بين "الحس والعقل" أو "الوجدان والعقل" أو "العلم والدين".

ومن المفاهيم التي حاول "محمد عبده" تصحيحها لدي العقل المسلم هو ما يتعلق بتغافل العقل المسلم عن "السببية" أو "السننية" وهيمنة مفاهيم "الثبات" علي العقل المسلم لاسيما في "موضوع" "الخيرية" التي أقرها القرآن؛ حيث أشار إلي أن هذه "الخيرية" إنما ترتبط بأسباب وسنن وليست مطلقة لذاتها "فقد أخطأ المسلم في فهم ما ورد في دينه من أن المسلمين خير الأمم، وأن العزة والقوة مقرونتان بدينهم أبد الدهر، فظن أن الخير ملازم لعنوان المسلم، وأن رفعة الشأن تابعة للفظه وإن لم يتحقق شيء من معناه"^(٧١).

إن الاعتبار بسنن الله في الخلق "أصل آخر وُضع لتقوم ملكات

الأنفس القائمة علي طريق الإسلام وإصلاح أعمالها في معادها ومعاشها - ذلك هو أصل العبرة بسنة الله فمن مضى ومن حضر من البشر وفي آثار سيرهم فيهم فمما جاء في الكتاب العزيز مقررًا لهذا الأصل [قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ] {آل عمران: ١٣٧} [سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا] {الأحزاب: ٦٢} [سُنَّةَ اللَّهِ الَّتِي قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلُ وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا] {الفتح: ٢٣}. وفي هذا يصرح الكتاب أن الله في الأمم والأكوان سنناً لا تبدل، والسنن الطرائق الثابتة التي تجري عليها الشؤون وعلي حسبها تكون الآثار، وهي التي تسمى شرائع أو نواميس، ويعبر عنها قوم بالقوانين. إن الذي ينادي به الكتاب أن نظام الجمعية البشرية وما يحدث فيها هو نظام واحد لا يتغير ولا يتبدل، وعلي ما يطلب السعادة في هذا الاجتماع أن

ينظر في أصول هذا النظام حتى يرد إليه أعماله ويبي عليه سيرته وما يأخذ به نفسه" (٧٢).

ثالثاً: على شريعتي

إتسمت كتابات شريعتي ومؤلفاته بخاصية "الهدفية"، فجاءت هذه المؤلفات تهدف إلى إبراز فكرة، أو معالجة واقع، أو نقد تراث... بل لا نبالغ إذا قلنا إن الكتاب الواحد تبرز فيه عدة أفكار ترمى إلى معالجة هدف ما قد وضعه شريعتي ليحققه، سواء كان ذلك في محاضرة أو درس أو مقالة، كما اتسمت كتاباته بالطابع العلمي والعملية معاً بعيداً عن الإنشاء المتعارف عليه عند المفكرين، كما يمكننا أن نطالع في كل فقرة فكرة جديدة، أو تأملاً يجعلك تقرب أكثر من فكره.

وانطلاقاً من "محورية الدين" و"مركزيته" الحضارية، إهتم شريعتي بإبراز "الإسلام" كمنهج فكري وتربوي وحضاري في "المسألة

المعرفية"، وأهم ما عني به هو وضع منهجية للتعرف على الإسلام، وذلك لأن شريعتي يرى أن المنهج (له أهمية أعظم من الفلسفة والعلم)، كما أنه العامل الأساسي في "إيجاد التقدم أو الانحطاط"، ومن هنا فقد رأى شريعتي أنه من الضروري وضع منهج لمعرفة الإسلام، وأهم قواعد هذا المنهج هي: شمولية الإسلام في مقابل المحدودية، فالإسلام ليس ديناً محدوداً في جانب واحد من جوانب الحياة والكون والإنسان، بل له جوانب متعددة وشاملة، فالإسلام يوضح العلاقة بين الإنسان وربه في منهج علائقي، ويوضح أبعاد الحياة الإنسانية، وطريقة المعيشة على الأرض، وللإسلام بعد حضاري فهو دين الحضارة والتمدن.

وقد مثلت فكرة (العودة إلى الذات) بعداً استراتيجياً مهماً في فكر شريعتي وارتبط من ناحية أخرى بفكرة بناء الذات، وهي نفس الأفكار تقريباً التي ظهرت عند

أصحاب الاتجاه الإسلامي في فترة الستينيات، وقد حملت إحدى كتابات شريعتي نفس هذا العنوان "العودة إلى الذات"، بينما أوضحت كتابات أخرى مفاهيم أساسية في بناء الذات، أهمها: "بناء الذات الثورية"، "النباهة والاستحمار". وقد تضمنت هذه المؤلفات عدة أفكار ومفاهيم وأطروحات أسهمت بشكل جلي في تحديد "الأسس المعرفية" للإصلاح الإسلامي.

ويوضح شريعتي أن قضيته "العودة إلى الذات" تتضمن العودة إلى أصالة الذات "أي العودة إلى الثقافة الإسلامية والأيدولوجية الإسلامية"، وإلى الإسلام لا كتقليد أو وراثية أو نظام عقيدة موجودة بالفعل في المجتمع، بل إلى الإسلام كأيدولوجية وإيمان بَعَث الوعي، وأحدث المعجزة في هذه المجتمعات، كما أن عناية شريعتي بالذات واهتمامه بها جاء لإبراز تفرد "الذات الإسلامية" في مكوناتها وعناصرها عن غيرها من

الذوات التي لا تحمل هذه الصفة "الإسلامية"، وفي ذلك يقول: "إن منطقنا هو الذات الإسلامية نفسها وينبغي أن نجعل شعارنا هو العودة إلى هذه الذات نفسها؛ لأنها الذات الوحيدة القريبة لنا ومنا من بين كل الذوات، وهي الثقافة الوحيدة التي لا تزال حية حتى الآن، وهي الروح والإيمان والحياة الوحيدة في المجتمع الآن".

١- الإصلاح الديني:

انتقد شريعتي ما أسماه "استبداد ديني كهنوتي" في مواجهة استبداد رجال الدين والذين تسلطوا على العقل الشيعي في ظل التأثيرات السلبية لمفهوم الغيبة في المجتمع الشيعي والتي امتدت لعدة قرون تعطلت فيها كثير من الفعاليات الاجتماعية والسياسية بدعوى انتظار الإمام الغائب، وظل العقل الشيعي رهين هذا المحبس الفكري المذهبي، ورأى شريعتي أن هذا الاستبداد ناتج عن ظاهرة أخرى

هي "الاستحمار" - وهو مصطلح منحوت من القرآن الكريم يشير إلى من يحمل علما دون أن ينتفع به^(٧٣) - ويقصد به شريعتي "تزييف ذهن الإنسان ونباهته وشعوره، وحرف مساره عن "النباهة الإنسانية" و"النباهة الاجتماعية"، فرداً كان أم جماعة. وأي دافع عمل على تحريف "هاتين النباهتين" أو فرد أو جيل أو مجتمع عنهما، فهو دافع استحمار! وإن كان من أكثر الدوافع قدسية وأقدسها إسما. إن أي عمل ومهمة سوى هاتين النباهتين، أو ما يعد في طريقهما، ما هو إلا وقوع في العبودية، والذهاب ضحية لقوة العدو والاستحمار المطلق. وإن كان عملاً مقدساً وموضوعه مهم جداً"^(٧٤).

ومن هذه الظاهرة خرجت ظاهرة أخرى هي الاستحمار الديني، وذلك في ضوء "تأميم الدين" حيث أصبح الدين مهنة وحرفة خرج منها "وعاظ السلطان" وفقهائه، هذا الدين أطلق عليه شريعتي "الدين المضلل.. الدين

والطبقة (الصوفية)، وطبقة (الرهبان)، وطبقة (القسيسين).
فاتخذوا من الدين وسيلة لاستحمار
الناس - الاستحمار الفردي
والاجتماعي - لأن الدين يعتني
ويهتم بكليهما، وبالأخص الإسلام
الحنيف، الذي يشمل "الدراية
الإنسانية" و"الدراية الاجتماعية"
و"الدراية الفردية" (٧٦).

وقد نتج عن هاتين الظاهرتين
"الاستبداد" و"الاستحمار" باسم
الدين، أنماطاً من الدين تفوقت على
الدين الحقيقي هما الدين التبريري أو
دين الشرك الذي "يسعى دائماً إلى
تبرير الوضع القائم عبر ترويج
المعتقدات ذات الصلة بما وراء الطبيعة
ويسعى إلى تحريف الاعتقاد بالمعاد
والمقدسات والقوى الغيبية ويشوه
المبادئ العقائدية والدينية ليقنع الناس
بأن وضعهم الراهن هو الوضع
الأمثل الذي يجب أن يرضوا به لأنه
مظهر لإرادة الله تعالى وهو المصير
المحتوم الذي كتبه الله عليهم" (٧٧).

الاستحماري.. الدين الحاكم..
شريك المال والقوة" هذا الدين يحقق
أزمات ثلاث هي: تزييف الدين
الحقيقي، تغييب العقل، تشويه الرؤية
التوحيدية والحضارية.

والاستحمار نوعان كما يصوره
شريعتي "استحمار قلم واستحمار
حديث كالاستحمار تماماً، فمنه قلم
ومنه حديث. والاستحمار كما
ذكرنا دافع لانحراف، أو طلسم
الذهن وإلهائه عن "الدراية الإنسانية"
و"الدراية الاجتماعية"، وإشغاله بكل
حق أو باطل، مقدس أو غير مقدس.
هذا تعريف جامع للاستحمار. إلا
أن هناك "استحمار قلم"
و"استحمار حديث" (٧٥).

أما تاريخية الدين الاستحماري
فتبدأ "بعد انقضاء فترة الأنبياء العظام
الذين بلغوا الدين واضحاً وصادقاً في
ذروة الحقيقة، وقع مصير الدين في
أيدي قوات استحمارية مضادة
للإنسان، تتسم بأسماء كالطبقة
(الروحانية)، والطبقة (المعنوية)،

والدين الأفريقي هو الذي "جاء ليخضع الناس للذل والهوان والجهل والتخلف والمصير المجهول" هو قول صحيح لا يمكن إنكاره والنيل منه^(٧٨).

وقد أصبح الدين - طبقاً لما سبق- في أيدي السلطة المستبدة أداة لتطويع الناس لأهوائهم وذلك بعد تفرغهم من مضمونه الحقيقي والأصلي، لذلك فهو يفرق بين حقيقة الدين التي تتمثل في "الدين الثوري" الذي يرفض ويقاوم الانحرافات الموجودة، وبين "الدين التبريري" و"الدين الأفريقي" الذي يكون هدفه الأساسي تبرير الانحرافات القائمة وإخضاع الناس لها باسم الدين، نظراً لما يحتله الدين من مكانة كبيرة في وجدان المسلمين وهو ما يحذر منه شريعتي ويعتبره "ديناً مزيفاً مضللاً".

في ضوء هذه المعطيات الفكرية والاجتماعية وجد شريعتي ضرورة الإصلاح الديني وذلك لإزالة كافة

العوائق في طريق النهضة المنشودة، والإصلاح ضد الفساد ونقيضه-، والفساد هنا كما يؤكد شريعتي ليس هو الدين وإنما "فهم الدين" والذي اختلط بأصوله ونقائه شوائب فكرية عديدة، لذلك فهو يؤكد أن المقصود بالإصلاح الديني "إعادة النظر في رؤيتنا وفهمنا للدين".

ويحدد شريعتي المقصود بالإصلاح الديني بأنه "تنقية سياق التفكير الديني والعودة به إلى منبعه الإسلامي الصافي الأصل. وطرد وإبعاد العناصر الخارجية التي امتزجت منذ زمن طويل بسياق فكرنا العقيدى والديني، العناصر التي صنعتها النظم الاستبدادية، والثقافات الأرستقراطية، والتمييز الطبقي، والمصالح السياسية، أعني كل فكر مصلحي زرع في أرض "الجهل" على امتداد قرون تاريخنا الإسلامي"^(٧٩).

إن العقل المسلم وآلياته وأدوات تشغيله هو الذي بحاجة إلى الإصلاح وليس الإسلام في ذاته، وهنا تبدو

الحاجة أصيلة إلى تطوير رؤيتنا نحو أنفسنا وديننا والعالم، طبقاً لسنن التغير الاجتماعي وحاجات العصر من ناحية، ومصادرنا الفكرية الغنية من جهة أخرى وذلك لتحقيق اللقاء الناجز والفاعل بين الإسلام والواقع المعاش. بمستجداته ومتغيراته "حيث لا إصلاح ديني في الإسلام، بمعنى إعادة النظر في الدين، بل "إعادة النظر في رؤيتنا وفهمنا الديني، والعودة إلى الإسلام الحقيقي، والوقوف على الروح الحقيقي للإسلام الأول... والمعرفة الدقيقة والعلمية للإسلام... والتعرف على الإسلام الفاعل الإيجابي المسئول" (٨٠).

ويضيف شريعتي - أيضاً - "أن الإصلاح الديني حينما نستخدمه مع الإسلام فلا يعني إصلاح الدين، بل هو ألصق. بمعنى النهضة الإسلامية، التي تجسد فعاليتها عن طريق النضال ضد الخرافات والجمود والاستحمار والرجعية والتعصب الأعمى، والمصلحية الطبقية والصنافية، والنفي

الحاسم لكل ما يطرح ويمارس باسم الإسلام والتشيع من توجيه النظم الطبقية والاستبدادية، وتخدير الجماهير، ومسح العقل وحرية الفكر وواقعيته، وقصر اسم "الله" على استخدامه أداة للحلف والقسم، واتخاذ "القرآن" وسيلة للاستخارة، و"الأئمة" واسطة في التوسل، و"الشهادة" سبباً للبكاء، و"الإمام المنتظر" أداة لتوجيه الحاكمية القهرية للظلم والمحكومية الجبرية للعدل، والإبطال التام لكل نهضة وقيام وإلغاء مسؤولية كل حركة وإقدام" (٨١).

ومن هنا فإن دعوة شريعتي لـ "بروتستانتية إسلامية" هي دعوى "منهجية" في الأساس تقوم على تحرير "الفهم الديني" من أسر الفهم التراثي المرتبط بالظرف الزماني والمكاني وعوامل معرفية وتاريخية متعددة، وأيضاً بالفهم الاستبدادي، ثم العودة الأصيلة إلى المنابع الأولى للإسلام في صفائها ونقائها. إن ثورة شريعتي الفكرية لم تكن ثورة على

الإسلام كما فعل العلمانيون بل كانت ثورة على الجمود والتقليد والخرافات والاستبداد الذي طرأ على الفكر الديني سواء عند "رجال الدين" أو "عامّة الناس"، هذه الثورة تنشّد استعادة وإحياء منظومة القيم الإسلامية الناهضة والعاجزة في الواقع الاجتماعي: المساواة والأصالة والحرية والجهاد واستبدال الطاقة النفسية المنتصرة بالحالة الوجدانية المهزومة من المسلمين أي بعث وإحياء "الروح الاجتهادية والنقدية". وهذا هو طريق التحرر والإصلاح والإبداع الذي ينجح في تجاوز حالة التراجع والارتقاء والصعود للنهضة الإسلامية المنشودة، ويحدد شريعتي معالم هذه البروتستانتية والتي يعوّل فيها على دور المفكر كما يلي^(٨٢):

١- يقوم المفكر - وهو المهندس الثقافي في المجتمع - باستخراج الكنوز الثقافية العظيمة لمجتمعنا وتنقيتها، وتبديل هذه المواد التي سببت الانحطاط والجمود إلى طاقة

وحركة.

٢- ينقل التناقضات الاجتماعية والطبقية من باطن مجتمعه إلى ضمير هذا المجتمع ووعيه بالقدرة المتاحة له عن طريق الفن والكتابة والمحاضرات وغيرها من الإمكانيات، ويلقى وعيه الاجتماعي وعلمه النبوي الباعث للحياة في ليل الناس وشتائهم، هذه هي نفس النار الإلهية التي يثبها برومثيوس للإنسان.

٣- يعقد جسراً من القرابة والألفة والتفاهم والمشاركة اللغوية بين "جزيرة أهل الفكر" و"شاطئ الناس" اللذين ابتعدا كل عن الآخر، ويزداد ابتعادهما بمرور الوقت، وذلك ليجعل الدين الذي نزل في الأصل للحياة والحركة في خدمة الحياة.

٤- ينزع سلاح الدين من أيدي القوة التي سلّحت زوراً بهذا السلاح حتى تمارس سلطاتها وتدافع عن سيطرتها، وبهذه الوسيلة يجرّد معارضيه من أسلحتهم، وتكون القوة اللازمة لتحريك الناس في يده.

٥- يشل قوى الرجعية - وهي القوى التي لا يزال المفكر يقوم بتعضيدها - عن طريق القيام ببعث ونهضة دينية، أي عودة إلى دين الحياة والحركة والقوة والعدالة، ويقوم بتخليص الناس من الأسباب التي أدت إلى تخديرهم وتوقفهم وانحرافهم وخداعهم، ويجعل نفس هذه العناصر وسيلة إحياء وتوعية وحركة ونضال ضد الخرافات، واستناداً على ثقافته الأصلية يقوم بتجديد مولده وإحياء شخصيته الثقافية، ويحدد هويته الإنسانية، وبطاقة هويتها التاريخية والاجتماعية في مواجهة الهجوم الثقافي للغرب.

٦- وأخيراً بتأسيس حركة "بروتستانتية إسلامية" وبخاصة شيعة - فالتشيع هو مذهب الاعتراض وأسسها هي: الأصالة والمساواة والإرشاد، وتاريخه: الجهاد والاستشهاد المستمران - تبدل الروح التقليدية المخدرة الاستسلامية للدين الفعلي الموجود عند الجماهير،

إلى روح اجتهادية واندفاعية واعتراضية ونقدية، ويستخرج هذه الطاقة العظيمة المتراكمة في أعماق مجتمعه وتاريخه، ويقوم بتصفيتها، ويهب المجتمع منها مواد مولدة للحركة وعناصر باعثة للحرارة، فينور عصره ويوقظ جيله.

وقد جعل شريعتي من الثورة والمقاومة الحقيقة الأصلية للإسلام، فحقيقة الدين عنده هي الثورة على الأوضاع ومقاومة الانحراف والرضوخ والتبرير، ومن ثم فالإسلام يُكسب معتنقيه: الوعي، والنقد، والمسئولية، والطاقة المحررة، والاعتراض "إن السمة الأساسية لهذا الدين - الدين التوحيدي - إنه يتفادى تبرير الوضع القائم تبريراً دينياً ولا يؤمن بمبدأ الرضوخ للأمر الواقع أو اتخاذ موقف اللامبالاة حيال ما يحيط به. لاحظوا حركة الأنبياء، سوف يتضح لكم أن الأديان التوحيدية، خاصة في مراحل ظهورها الأولى أي فترة نقائها عن الشوائب

والتحريف، تتسم عادة بطابع رافض للوضع القائم ونزعة ثورة وتمرد على كل جور وفساد، وهذا التمرد والطغيان يأتي متصاحباً مع العبودية والخضوع لموجد الكون، والانقياد لقوانين الوجود التي تتجلى فيها الإرادة والقدرة الإلهيتان^(٨٣).

إنه حركة ثورية لمواجهة وضع اجتماعي طبقي فاسد يسوغ لبعض الطبقات استغلال الطبقات الأخرى. وتهدف هذه الحركة إلى استبدال الوضع القائم بوضع آخر مثالي وتحقيق هدف محدد للحياة وهو تحرير قوم من الأسر وإرشادهم إلى الأرض الموعودة وتأسيس مجتمع يقوم على دعامة العقيدة والرسالة الاجتماعية الرافضة لعبادة الطاغوت، والقضاء على الطواغيت الذين يبررون شتى أنواع العنصرية والتمييز، ومن ثم إقرار مبدأ التوحيد لكي تتجلى فيه الوحدة البشرية والعدالة الاجتماعية^(٨٤).

ويقوم المفكر بالدور الرئيسي في

عملية الإصلاح المعرفي الديني عند شريعتي، ولكن أي نوع من المفكرين؟ يصرح شريعتي بكل وضوح بأنه "المفكر المسلم"، هو وحده القادر على حمل رسالة النهضة الإسلامية والإصلاح الاجتماعي وما يتطلبه من توعية الجماهير وإعادة تشكيل أفكارها من جديد، وتكوين مفاهيمها التي مسخت بسبب المفكرين المقلدين والمتعاهدين، لأن المفكرين المسلمين هم وحدهم الذين يدركون حقيقة الإسلام وعندهم القدرة على الوصول إليها وتوصيلها إلى المجتمع الذي فصل عنها، وهذا المفكر المسلم - بحسب شريعتي - يجب أن يكون "ممن لا تكبله مصلحة الصنف ومنفعة الشغل حفظ السمعة الدينية، ومن يرى حرمة لحوزتنا العلمية الدينية، ويعتقد بأصالتها، ويعيد المسجد والمنبر والمدرسة الحوزوية معقلاً لصيانة الثقافة الإسلامية وللاستقلال المعنوي، وملجأً لجماهير الأمة، ويعقد الأمل

— في خلق النهضة الإسلامية وإيقاظ الأمة وتحريك الفكر — على الخطيب وطالب العلوم الإسلامية بشكل أكبر مما يأمل في الجامعي وأستاذه — فلا ينبغي لنا أن نتجنب النقد، ويجب علينا السعي بهذا الاتجاه ما أمكننا السعي، وإن كان الثمن التضحية بالنفس...^(٨٥).

والمفكر المسلم — قائد النهضة — يجب أن يكون "ذا رؤية شاملة منفتحة ومتطورة وقدرة علي إدراك أوضاع العصر والمجتمع الذي يعيش فيه وتحليلها منطقياً، وذا إحساس بالارتباط التاريخي والطبقي والقومي والبشري ورؤية واتجاه اجتماعي محدد، ولا بد له أيضاً من إحساس بالمسؤولية وهي وليدة نفس ذلك الوعي الإنساني الخاص، الوعي بالذات والوعي بالعالم والوعي بالمجتمع"^(٨٦).

٢- الاجتهاد:

من الدعوات التي احتلت مكاناً

بارزاً في تحديد الفكر الديني عند شريعتي دعوته إلى إحياء "الاجتهاد"، وقد دعا شريعتي إلى الاجتهاد ليس في ميدان الفقه فقط وهو المعنى القريب لهذا المصطلح، ولكنه دعا إلى التجديد والاجتهاد في المنظومة الثقافية الإسلامية في مداها الواسع والذي يبدأ من الفقه بمراعاة بعدى "الزمان والمكان" ليشمل ميدان الفكر كله؛ لذا فإن المجتهد — باعتباره قائداً لعملية التنوير والهداية في المجتمع — لا بد وأن يتمتع — بالإضافة إلى الشروط التقليدية — بالإدراك العلمي للعصر والرؤية المستقبلية، أما الاجتهاد فيشمل عند شريعتي "كل الأحداث الثقافية والفكرية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية والإنسانية".

ويرى شريعتي ضرورة الاجتهاد والحاجة إليه في ضوء تطور الحياة الاجتماعية والواقع المعاش بصورة لم تعد كتب الفقه القديمة قادرة على تلبية احتياجات هذا التطور "إن

حقيقة الاجتهاد تكمن في أن القوانين والمقررات العامة للشريعة وأحكام الفقه المدونة قد لا تستوعب جميع الحالات الاجتماعية بالتفصيل نظراً لتعدد خصوصيات الزمان والمكان وتبدلها وتبدل النظم الاجتماعية التي تنبثق عنها ما يجعل الحاجة ملحة لفتح باب الاجتهاد المتحرك لكي يلي المجتهد عبر ذلك المتطلبات المستجدة»^(٨٧).

ويعرف شريعتي الاجتهاد وشروطه- من الناحية الفقهية مضيفاً إليه البعد الاجتماعي والمعاصرة- بأنه "استنباط الأحكام علي حسب القواعد العامة ومع الأخذ بعين الاعتبار روح الشريعة السمحاء وأهدافها وخصالها الكلية من العدل والمساواة وذلك استناداً إلى الأصول الأربعة متمثلة بالكتاب والسنة والعقل والإجماع، ليخرج بأحكام وفتاوى تتلاءم مع الواقع الراهن وقادرة علي تلبية وإشباع الطلبات المتنوعة للترود بأحكام الشريعة في

مختلف الوقائع وفي كافة المجالات القضائية والاقتصادية والسياسية وغيرها»^(٨٨).

ومن الناحية العلمية يرى شريعتي أن عملية الاجتهاد لا بد أن يتوافر فيها شرطان هما مراعاة "الحرية" و"الناس"، "الاجتهاد هو البحث العلمي بحرية من قبل باحث مسئول، وليس الباحث الذي يريد أن يكشف الحقائق من أجل الكتب والمختبرات والجامعات، بل والباحث الذي يقوم ببحثه من أجل الناس، ومصير الناس، والفهم الأفضل للعقائد، والعرض الجديد للحلول، والاستجابة لمطالب العصر، وطرح ضروريات الحياة الاجتماعية، وتنوير مجتمعه وهداية الناس»^(٨٩).

والاجتهاد عند شريعتي - أيضاً - هو تأكيد لأصالة فكرة التجديد في الإسلام ومقاومة التقليد والجمود، وأن الشريعة صالحة لكل زمان ومكان، وإعادة ثقة المسلم بدينه وشريعته "والاجتهاد هو المسؤولية

التميزة والثقيلة للمذهب الشيعي والتي توضع علي كاهل العالم المحقق حتى يمنح فهم المذهب وتفسيره في الأذهان والأفكار، والإدراك العلمي للعصر تطويراً بحسب تقدم العلم ووعي الناس، ويجعل تطبيق الإسلام ومدرسته ممكناً يجب حاجة العصر بميزان يُيسر إمكان كشف وفهم أفضل لتلك الحقائق، وأهم من كل هذا أن الرسالة العظيمة للعالم أنه يجب أن يقدم أحكاماً وتفسيرات، وفهماً جديداً مناسباً للعصر، ومناسباً لحاجة العصر وضروريات أهل هذا العصر وجيله^(٩٠)، ثم يطرح شريعتي دعوة لإعادة تفسير العقائد وتجديد الفقه الإسلامي بما يتفق مع تغير الحاجات وتطورها، "... ينبغي أن يتطور وتتفتح روح الفقه الإسلامي ورؤيته وتفسيره للعقائد واستنباط الأحكام.. ودور الفقه الإسلامي علي يد مجتهد مسئول.. أي باحث حر ومسئول بحسب تغير الاحتياجات والضروريات

وتطورها. ومن هنا.. مرة أخرى.. يطرح الاجتهاد نفس مسؤولية العالم في الهداية الفكرية والعلمية للمجتمع وطوال تطور الزمان وتغير القيم والاحتياجات.. بهذه الخصوصية والثقل والصراحة"^(٩١).

ومن الناحية الموضوعاتية يرى شريعتي أن الاجتهاد يجب أن يرتبط بالقضايا التي تهم الواقع الإسلامي ويستجيب لمتغيراته ومستجداته، ومن القضايا التي رأى شريعتي ضرورة أن يتناولها العقل الاجتهادي: الصهيونية والاستعمار، وتختلف الدول الإسلامية، وتفرقها، وغزو الثقافة الغربية، ومسح الثقافة الإسلامية وغربة الجيل الجديد المتغرب، ورفض التاريخ ومسحه، والاستغلال، والانحطاط الفكري للمسلمين، والمشكلات الطائفية...

وعقيدة "الانتظار" من أكثر القضايا التي أولاهما شريعتي اهتمامه نظراً لارتباطها التاريخي بالعقل الشيعي وتأثيراتها السلبية المتعددة على

مستوى الفرد والجماعة الشيعية والتي أدت إلى تعطيل كامل لكافة مناشط الحياة الاجتماعية والسياسية وكرست قيمها الدولة. وقد طرح شريعتي استبدال الانتظار الإيجابي بالانتظار السلبي، والحركة والعمل بالكسل والتعطيل الذي أرادته الدولة الصفوية والتي عملت على "تعطيل الإسلام ببعده الاجتماعي وعدم إعادته إلى مسرح الحياة إلاّ بعودة الإمام الغائب وظهوره من جديد" (٩٢).

وقدم شريعتي طرحاً منهجياً يعالج به مسألة الانتظار يقوم في جوهره على التحول العقلي في التساؤلات المرتبطة بهذه المسألة، فبدلاً من أن نسأل عن كيفية الغيبة ونوع الحياة للإمام الغائب، نطرح القضية بشكل آخر وهي "أية قيمة لإيمان أي إنسان أو جماعة أو أمة أساساً بإمام الزمان وبالانتظار وبثورة آخر الزمان.. وما قيمتها من وجهة نظر الحياة الاجتماعية المعاصرة؟! ثم نستنبط

المفاهيم والأهداف الموجودة في هذا المبدأ العقائدي.. وأن نفهم مسؤولياتنا تجاه هذه العقيدة في عصر الغيبة.. ونفهمها ونعمل بها" (٩٣)، ومن هنا فإنه يؤكد على ضرورة تحول "الانتظار السلبي" إلى اعتراض على الأوضاع القائمة والانحرافات ويقاوم الانحطاط الفكري والقيمي.

ومن أبرز الأفكار التي دشنها شريعتي- في هذه القضية- وكان لها تأثير قيمى في العقل والاجتماع الشيعي المعاصر ما يتعلق بضرورة ووجوب إقامة دولة - في ظل الغيبة- ترعى المبادئ الإسلامية، وتنوب عن الإمام الغائب، وتكون عن طريق الانتخاب والديمقراطية "فالأمة الإسلامية تضطلع بمهمة اختيار أشخاص يتحلون بالورع والتقوى والعلم والوعي والكفاءة للقيام بدور النيابة عن النبي أو الإمام في قيادتها على الصعيد الفكري والاجتماعي. ومعنى ذلك أن مهام القيادة تناط بأشخاص يُنتخبون

٣- الإصلاح التربوي "بناء

الذات":

في هذا الجانب الإصلاحي يظهر شريعتي في صورة مفكر ومصلح تربوي ينطلق في تصورات من أصالة القرآن والتصور الإسلامي، يطرح المبادئ والقيم والمفاهيم والتصورات حول "بناء الذات" انطلاقاً من تصويره للإنسان ووظيفته وماهية وجوده وتكوينه نزوعاً إلى الإنسان التكاملي (الذي يسعى للكمال)، ثم يوضح لنا دور المفكر المسؤول والمستنير في هذا المشروع "مشروع العودة إلى الذات" والذي ينطلق من هذا البناء "بناء الذات"، والذي يمثل الركن الأصيل في عقل شريعتي الإصلاحي. ويمكن طرح تصور شريعتي للإصلاح التربوي على المستوى التنظيري الفلسفي كما يلي:

أولاً: الإنسان، التكوين والماهية والوظيفة، انطلق شريعتي من الرؤية القرآنية في تصور الإنسان وتكوينه، باعتباره موجوداً عينياً وليس موجوداً

بواسطة الناس الذين يصبحون وفق ذلك بديلاً عن النص الإلهي في تحديد مورد القيادة المعنوية والمادية للمجتمع المسلم. إن مرحلة الغيبة في الواقع مرحلة الديمقراطية التي تكون فيها مهمة انتخاب القائد مهمة اجتماعية يشترك جميع أبناء المجتمع في إعداد مقدماتها وهيئة ظروفها ومزاوتها عملياً^(٩٤).

هذا الطرح الذي قدمه شريعتي يمثل ثورة فكرية في الفكر الإمامي المعاصر حيث أجاز إنشاء دولة في ظل الغيبة، بل طالب بوجودها بعد أن كانت محرمة، باختيار الناس بدلاً من اختيار الله واعتبرها مهمة اجتماعية وليست نصباً إلهياً، وهذه هي الأفكار التي اعتمدها الخميني فيما يتعلق بنظرية "ولاية الفقيه" في كتابه "الحكومة الإسلامية"، كما مثلت هذه الأفكار الشريعية رصيماً فكرياً وتأطيراً فلسفياً واجتماعياً للثورة الإسلامية في إيران عام ١٩٧٩م.

مثالاً شأنه في ذلك مثل كل المخلوقات، إلا أنه صاحب رسالة إنسانية ويشير إلى أن "منطلق القرآن الكريم في فهم الإنسان متفق تماماً مع هذا التفسير، يقول تعالى: [لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ] {التين: ٤} أي أننا خلقنا الإنسان بالنسبة لاستعداده وإمكانات تكامله في أعلى مرتبة علمية، ثم رددناه بعد ذلك إلى أدنى الدرجات. فالقرآن لا يتناول الإنسان كمثال مجرد ومطلق وخارج عن النظام المادي والعلل والعوامل العينية والعلمية، كما أنه لا يتناوله كظاهرة عفوية تظهر من التسلسل الجبري للتاريخ أو الطبيعة أو الوراثة، أي أن الإنسان بالقوة ظاهرة سامية فوقانية لكنه بالفعل ظاهرة مادية ترابية بيولوجية. إن خلقه الإنسان في القرآن ليست من جبهة مادية فحسب، بل مادية دنيوية، أي أنه واقعياً من تراب، ومعنوياً في أدنى مرتبة (صلصال كالفخار وحماً مسنون). لكنه بالقوة

يستطيع أن يرتفع إلى حدود العلة المستقلة عن القوانين المادية، ويصل إلى مرحلة استثمار الجبر الطبيعي والوراثة والتاريخ والمجتمع، ويكون مدبر الدنيا المادية، أي صاحب السيادة على الوجود، ويقطع هذه المسيرة العلمية من التراب إلى الله» (٩٥).

والإنسان عند شريعتي مخلوق ذو إرادة ووعي وحرية "الإنسان يمثل إرادة كاملة لا تنتهي ويمثل الرفض، ويسعى لامتلاك الفكر، والطلب المطلق، وهو صاحب معرفة ذاتية عن نفسه وعن الكون، ... وذلك الذي يطلقون عليه التعصب فهو شيء آخر، ويقولون إنه ليس جيداً. والإنسان صاحب اختيار ويفكر في بناء المستقبل، ومتعبد، ومعنى أنه متعبد لهذا ليس من الأدلة الكلامية والفلسفية بل هو دليل العينية والواقعية" (٩٦).

وخلافة الإنسان على الأرض بحسب شريعتي تعني أن الإنسان يمكن

الناقص، ومن نقصه هو، وحاجته الفطرية لتجسيد القيم المعنوية الرفيعة والمقدسة في حياته بشكل محسوس وواضح، والإجابة عن استفهامات - وهو ذو علاقة أكبر ببحث قيادة "الأنا" - من قبيل: كيف أفكر أنا، الذي أتفرد مما هو قائم، ومما أنا في أسر، والذي أتطلع إلى النجاة عبر الكمال والتمتع بالفضائل وبلوغ الكمالات المطلوبة و الماورائية؟ وكيف أكون؟ وكيف أنقذ؟^(٩٨).

ويطلق شرعيتي على الإنسان الذي يسعى نحو هذا الكمال ويتوق إليه بأنه الإنسان التكاملي "الساعي نحو الحرية، يسبق كل هذه العوامل الجبرية والعلمية والمادية، ويتغير من صورة "المعلول" إلى صورة "العلة" بقدر نضج إرادته ووعيه الذاتي. ومن هنا فإننا حينما نذكر لفظة "إنسان"، فإنما نقصد اكتشاف تلك العلة التي لعبت في مسيرة الطبيعة والتاريخ دور العامل والخالق والصانع والمدبر والمستخدم الواعي. ومثل هذا

أن يتحول إلى مخلوق إلهي "إن معني خليفة الله بالنسبة للإنسان يعني أصالة الفرد بمعنى أن الإنسان يمكن أن يكون صاحب إرادة قوية متميزة عن جميع قوانين الطبيعة مثل الله. فهو يستطيع أن يسخر الجبر له وأن تكون إرادته فوق الجبر. إن معني خليفة الله لم يكن في الإرادة فقط، بل إنه يجب أن يكون شبيه الخالق في بعض صفاته مثل صنع الإرادة والخلق أيضاً، إن الإنسان يستطيع أن يكون شبيه الخالق في جميع صفاته، فهو موجود في هذا العالم أي أنه موجود نسبي يمكنه أن يتحول إلى موجود إلهي أي موجود مطلق"^(٩٧).

ثانياً: الإنسان الكامل، إحدى الأفكار المتجذرة في المذهب الإمامي تلك التي تنزع دائماً نحو الإنسان الكامل أو نحو "الإمام"، ويوضح شرعيتي دوافع الإنسان نحو هذا النزوع في صورة حاجات نفسية واجتماعية ووجدانية بالأساس وهي "نفرتة واستياؤه الدائم من الإنسان

الإنسان يستطيع أن يسيطر على المسار المادي والعلمي للتاريخ بقدر ما تُعبأ إرادته بالإضافة إلى وعيه ومعرفته المادية والطبيعية^(٩٩).

ثالثاً: بناء الذات، يحدد شريعتي المقصود ببناء الذات، وهو عبارة عن "إعداد الذات ثورياً في صورة أصل، وأصالة، وهدف، أي أن يوهب الجوهر الوجودي للذات تكامله"^(١٠٠)، ويؤكد على خاصية الهدفية والأيدولوجية في بناء الذات ويعني ذلك أن هذا البناء يتم من أجل الوصول إلى هدف ما "وينبغي قبل القيام ببناء الذات تحديد الأيدولوجيا، بالنسبة لنا لا تطرح مسألة بناء الذات إلا بعد وجود الأيدولوجية"^(١٠١). ويحدد شريعتي هذه الأيدولوجية بأنها الأيدولوجية الإسلامية فهي الوحيدة التي تتلاءم معنا ومع تاريخنا وعراقتنا "إن منطلقنا هو الذات الإسلامية نفسها، وينبغي أن نجعل شعارنا هو العودة إلى هذه الذات نفسها، لأنها الذات الوحيدة

القرية منا من بين كل الذوات، وهي الثقافة الوحيدة التي لا تزال حية حتى الآن وهي الروح والإيمان والحياة الوحيدة في المجتمع الآن ذلك المجتمع الذي ينبغي للمفكر أن يعمل من خلاله ويعيش وينبض"^(١٠٢).

وتنطلق فلسفة بناء الذات من خلال مبدأ أساسي، وهو "أن الإنسان صاحب دور في مسيرته التاريخية، وفي تغيير نظامه الاجتماعي، وذلك انطلاقاً من وعي الإنسان وإرادته واعتبارهما علة في مسيرة التاريخ والتطورات الاجتماعية"^(١٠٣).

ويحدد شريعتي بناء الذات في ثلاثة أبعاد أساسية هي: الحرية، والإحساس العرفاني، والجانب الأخلاقي، ويؤكد أن بناء الذات في هذه الأبعاد الثلاثة يتم معاً وبتناسق وباستمرار، أي أن تقدم الإنسان في بعد منها يفسر كمرحلة منفصلة عن المشاركة في بنية العصر، كما تشير أحكام الإسلام إلى ذلك، فالإنسان

عندما يصل إلى سن التكليف يؤمر على الفور بمسئوليته الفردية، التي تحتوي على بناء الذات في نفس الوقت مع مسئولياته الجماعية، التي تشكل رسالته الاجتماعية والسياسية، فقد كُلف بالصوم والصلاة، في نفس الوقت الذي كُلف فيه بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

ومن المفاهيم الأساسية التي أكد شريعتي على أنها تبرز أصالة بناء الذات الثورية:

١ - العبادة: والمقصود من العبادة هنا هو الاتصال الوجودي المستمر بين الإنسان والله. الله الذي هو منبع الروح والجمال والمهدف والإيمان، وكل قيمنا الإنسانية، وبدونه يغوص كل شيء في مستنقع العبث واللامعنى والابتذال، والعبادة جهاد في محو الألوان العارضة، وتخطيط القوالب الاجتماعية الضيقة، وصقل الوجودية الحقيقية، واستخراج الكنوز الخفية للوعي، والوصول إلى حالة أكثر تقدمية من تلك التي وصل

إليها عظماء العارفين في موروثنا^(١٠٤).

٢ - العمل: ويوضح شريعتي معنى العمل في الإسلام بمفهومه الواسع؛ فإنه يتضمن العمل الديني الخالص والعمل الفكري، وكذلك العمل الاقتصادي، وبمعنى أكثر تفصيلاً "إن كل عمل صالح، سواء كان اقتصادياً أو سياسياً أو صحياً، أو في سبيل الناس يفسر كنوع من العبادة الدينية، حتى نوم الإنسان المؤمن وطعامه وكسبه لعيشه"^(١٠٥).

٣ - النضال الاجتماعي: أكد شريعتي على ضرورة تكامل مفهوم النضال الاجتماعي مع العبادة والعمل، وذكر أن النضال الاجتماعي أعظم العوامل التي تكوّن الوعي الذاتي.

٤ - تنمية النباهة و القضاء على الاستحمار: يعرف شريعتي "مجتمع النباهة" بأنه المجتمع الذي يشعر فيه الفرد بمرحلة المصير التاريخي والاجتماعي للمجتمع، وعلاقته

بالمجتمع والمقدرات الراهنة بالنسبة إليه وإلى مجتمعه، وعلاقته المتقابلة بأبناء شعبه وأمته، والشعور بانضمامه وارتباطه بالمجتمع، وشعوره بمسئوليته كرائد وقائد في الطليعة، من أجل الهداية والتحرير والحركة الشاملة تجاه شعبه وأمته. أما الاستحمار فمعناه "تزييف ذهن الإنسان ونباهته وشعوره، وتحريف مساره عن "النباهة الإنسانية"، و"النباهة الاجتماعية"، فرداً كان أو جماعة، وأي دافع عمل على تحريف "هاتين النباهتين"، فهو دافع استحمار" (١٠٦).

١- التحصن ضد الغرب:
مثل الغرب عند شريعتي هاجساً أساسياً في مشروع بناء الذات فمن ناحية كما أشرنا من قبل أكد على ضرورة معرفته والتعرف على تاريخه وفلسفته، إلا أنه يحذر أيضاً من مخاطر التقليد والتغريب ويعتبره أكثر العوامل خطراً على هذا البناء، ويرى أننا يجب أن نكون على إحساس

بالخطر الدائم من الوقوع في فخه الذي يسعى إلى القضاء على الهوية والذات ومسحهما "إن أول خطوة في طريق بناء الذات هي أن نقوم دائماً بتقوية هذا الهاجس أو الخوف الداخلي في ذواتنا من أن نسقط فريسة "الاغتراب عن الذات" (١٠٧).

ثم انتقل شريعتي من التنظير الفكري لمشروعه الإصلاحية "العودة إلى الذات" إلى التطبيق العملي، فأسس "حسنية إرشاد ١٩٦٩م" كمهد علمي تطبيقي لأفكاره الإصلاحية، وقد حاول شريعتي في هذه المؤسسة أن يقعد نظاماً تربوياً إسلامياً فريداً يلي احتياجات المجتمع المسلم المعاصر في النواحي الفكرية والثقافية والنهضوية. والمتأمل لتفاصيل البرنامج يجد أن شريعتي قد طرح مبكراً فكرة الأسلمة- التي تبناها المعهد العالمي للفكر الإسلامي وعدد من الباحثين والمفكرين في العالم الإسلامي- بشكل علمي وعملي للمناهج والعلوم الإسلامية،

٥- التأكيد على الاجتهاد باعتباره العامل الوحيد المؤدي إلى تطور وتكامل المعرفة العلمية في الإسلام، وهو الضامن للحياة والحركة والتجدد الدائم للمجتمع المسلم.

٢- ويتشكل برنامج العمل في مؤسسة "حسينية إرشاد" (١٠٨) من أربعة أقسام رئيسية تعمل بصورة متكاملة ومترابطة لتحقيق الهدف الأعلى وهو "العودة إلى الذات" الإسلامية، وهذه التشكيلات هي:

١- قسم الأبحاث ويشمل ستة فروع بحثية (معرفة الإسلام، التاريخ، الثقافة والعلوم الإسلامية، العلوم الاجتماعية، الدول الإسلامية، الآداب والفنون).

٢- قسم التعليم ويتضمن خمسة فروع تعليمية (دراسة الإسلام، دراسة القرآن، تعليم الداعية، الآداب والفنون، اللغة والأدب العربي والإنجليزي).

٣- قسم الدعوة ويتكون من

كما أنه أقام برنامجاً إسلامياً للتعليم والبحث والدعوة، وهذه الثلاثة هي التي تعني بتشكيل العقل المسلم الذي هو أساس ومدار النهضة الإسلامية، ومن الأسس الفكرية والفلسفية التي قامت عليها "حسينية إرشاد" ما يلي:

١- الاعتقاد في أهمية البحث العلمي الإسلامي.

٢- الانطلاق من القرآن الذي يؤكد على مفاهيم "النظر" و"التفكير" و"التعقل" و"العلم" و"القلم" و"الكتابة" و"التعليم" و"البحث" عن الحقيقة و"المعرفة" و"التفقه" في الدين.

٣- الانفتاح على الآخر في طلب العلم لتحصيل واستيعاب العلوم والتجارب لكافة الحضارات والثقافات المتقدمة.

٤- العودة إلى المنابع الأولى للإسلام، وتنقيته من الشوائب والتقاليد المتوارثة والنظريات الفلسفية المختلفة والتي اعتقد البعض أنها هي الإسلام.

أقسام (الوعظ والخطابة، الشعائر، الفيلم والمسرح، الرسم والتصوير، الحج).

خاتمة الدراسة:

تناولت الدراسة بالرصد والتحليل سؤال الإصلاح المعرفي عند بعض المفكرين أصحاب التوجه الإسلامي وهم مصطفى صبري، ومحمد عبده، وعلي شريعتي، وأبرزت الدراسة المستوى المعرفي لأفكارهم الإصلاحية من خلال ثلاثة محاور رئيسة هي: تصوراتهم حول الأزمة الحضارية لأمتنا، ومنهجيتهم في الإصلاح، وقضايا وإشكالات الإصلاح لديهم. وأبرز ما توصلت إليه الدراسة من نتائج يتمثل في الإشارة إلى عنصرين مثلاً مدار النظرة المعرفية للإصلاح لدى هذه النماذج المختارة وهما: الموقف من "الغرب" ومشروعه الفكري، وذلك من خلال تقديم قراءة له تختلف عن القراءة الاستلابية التغريبية وأيضاً القراءة التخويفية،

فكلتا القراءتان أوقعتا العقل المسلم في مأزق ومنزلقات وتشوهات لم يتعاف منها بعد. وقد انطلقت هذه القراءة من "الوعي بالآخر" الذي هو أيضاً جزء من الوعي بالذات المدركة، وطرحت هذه الجهود تلك القراءة في ضوء عدة محددات هي: إدراك الفكر الغربي في ضوء سياقاته الفكرية والاجتماعية والتاريخية التي تجلّي فيها نموذج المعرفي، النظر إلى المنهج الغربي انطلاقاً من النهج التوحيدي الحضاري المقابل له والتمايز لأطروحاته، ثم الخلوص إلى العناصر المعرفية ومضامينها الكلية (المفاهيم والقيم والتصورات ومناهج النظر والتفكير) التي تشكل النموذج المعرفي الغربي وتقنيدها في ضوء رؤية مرتكزة على نموذج متجاوز.

أما العنصر الثاني فهو "الدين" وهو المشترك الثاني في "الناظم الفكري" بين هؤلاء المفكرين، لا سيما ما يتعلق باعتباره سبيلاً ومصدراً لأي إصلاح مبتغى في الأمة

ومصدر بنائها المعرفي الأول ووعاء تصورات ومفاهيمه الأساسية، وفي هذا الإطار اتفقت المشاريع الإصلاحية التي طرحت في الدراسة على عدة منطلقات أساسية في مسألة الإصلاح المعرفي وهي:

١- ضرورة العودة إلى الإسلام مصدراً لبناء النهضة المنشودة ومولداً ذاتياً للوعي، ومرجعاً لنموذجها المعرفي التوحيدي، وهذه الضرورة ظهرت عند مصطفى صبري في (العودة إلى الإسلام الأول)، وعند محمد عبده في (العودة إلى فهم السلف الأول للدين)، وعند شريعتي في (العودة إلى الذات) .

٢- إحياء قنوات الاتصال والتفاعل - تلك التي انقطعت عبر قرون - بين المسلم ومنابع فكره الأصلية "الوحي" وتفعيلها، وذلك دون وسائط أو حصون كانت حاجزاً لمباشرة العقل المسلم وظائفه الحيوية في إطار الوحي. هذه الحصون والموانع كانت عند مصطفى صبري

(المعطلون لعلم الكلام، والمتغربون) وعند محمد عبده (التقليد والجمود) وعند شريعتي (الروحانيون الزائفون، والمتشبهون، والمستبدون) .

٣- التأكيد على إصلاح وإحياء علم الكلام وتحديد مباحثه بما يتناسب مع التحديات الفكرية والمعرفية المستجدة والتي تتصل بالنموذج المعرفي الغربي ومحاولة فرض هيمنته على الثقافات والحضارات المعاصرة، بما يحقق الوعي الحضاري للذات المسلمة في تفاعلها مع الغرب ومشروعه الفكري.

وفي ضوء هذه المنطلقات يمكن استنباط مجموعة من "الأسس المعرفية" قدمتها هذه الجهود لاستعادة حيوية البناء المعرفي ومعالجة تشوهات من خلال عدة محاور:

١- إعادة اكتشاف "النموذج المعرفي التوحيدي" وعناصره الأساسية: التصورات والمفاهيم وطرق التفكير.

٢- محورية الذات في "الإصلاح

المعرفي" واستعادة بنائها، وهو ما يتطلب طريقين: التحلية ثم التحلية، التحلية مما الصق بها من شوائب، والتحلية بالعناصر والتصورات الأساسية في منهجنا الحضاري.

٣- إصلاح منهج النظر للوحي بما يُمكن من استعادة اللقاء المباشر بين العقل المسلم وبين الوحي.

٤- تجديد منهج النظر في التراث،

وتناوله بعيداً عن القداسة المفرطة أو الإهمال والترك الكامل.

٥- تشغيل "العقل" المسلم وإحياء دوره في "الاجتهاد" كعامل أساس في بناء المنظومة الفكرية والقيمة التوحيدية وتشغيلها.

مراجع الدراسة

- ١- ابن منظور، جمال الدين أبو الفضل. لسان العرب، بيروت، دار أحياء التراث العربي، ط٢، ١٩٩٧.
- ٢- أبو سليمان، أحمد عبد الحميد. الرؤية الكونية الحضارية القرآنية المنطلق الأساسي للإصلاح الإنساني، القاهرة، دار السلام، ٢٠٠٩.
- ٣- إحسان نراقي: من بلاط الشاه إلى سجون الثورة، بيروت، دار الساقى ١٩٩٢.
- ٤- أحمد مهابة: إيران بين التاج والعمامة، القاهرة، كتاب الحرية عدد ٢٢، ١٩٨٩.
- ٥- أحمد، كمال مظهر. دراسات في تاريخ إيران الحديث والمعاصر، بغداد، الأمانة العامة للشباب، ١٩٨٩.
- ٦- إشراقي، مهدي. دار الفنون گفتاری درهویت دار الفنون وجایگاه در تاریخ معاصر ایران، طهران، پژوهشکده تعلیم و تربیت (٢٠٠٤م).
- ٧- الأصفهاني، الحسين بن محمد بن المفضل، مفردات ألفاظ القرآن، تحقيق: صفوان عدنان داوودي، دمشق، دار القلم، ١٩٩٢.
- ٨- الأقحاصري، حسن كافي. أصول الحِكم في نظام العالم، تحقيق: نوفان رجا الحمود، عمان، الجامعة الأردنية، ١٩٨٦.
- ٩- آل أحمد، جلال. نزعة التغريب، ترجمة: حيدر نجف، كتاب قضايا إسلامية معاصرة، (٢١)، ٢٠٠٠.
- ١٠- أمين، عثمان. الإمام محمد عبده رائد الفكر المصري، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، د. ت.
- ١١- بريس، محمد. "مفهوم الإصلاح أو نحو إصلاح لفهم المصطلح"، في: الإصلاح في الأمة بين الداخل والخارج، تقرير أممي في العالم، القاهرة، مركز الحضارة للدراسات السياسية، ٢٠٠٦.
- ١٢- البشري، طارق. "الإصلاح والتجديد في أممي صناعة محلية وحضارية"، في: الإصلاح في الأمة بين الداخل والخارج، تقرير أممي في العالم، القاهرة، مركز الحضارة للدراسات السياسية، ٢٠٠٦.

- ١٣- جب، هاملتون. وجهة الإسلام.. نظرة في الحركات الحديثة في العالم الإسلامي، ترجمة محمد عبد الهادي أبرريده، القاهرة، المطبعة الإسلامية، ١٩٣٣.
- ١٤- جدعان، فهمي. أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، بيروت المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٩.
- ١٥- الجندي، أنور. شبهات التغريب في غزو الفكر الإسلامي، بيروت، المكتب الإسلامي، ١٩٧٨.
- ١٦- جيدل، عمار. "رائد الفكر الإسلامي الحديث: شيخ الإسلام مصطفى صبري"، القاهرة، حراء، العدد الخامس، أكتوبر- ديسمبر، ٢٠٠٦م.
- ١٧- رضا، محمد رشيد. تاريخ الأستاذ الإمام، ج ١، القاهرة، دار المنار، ١٣٤٤هـ.
- ١٨- زاده برذر، محمد شرف. انقلاب فرهنگي در دانشگاهها ایران، طهران پژوهشکده امام خميني و انقلاب إسلامي، ١٣٨٣ (٢٠٠٤م).
- ١٩- الزغبى، أنور. مسيرة المعرفة والمنهج في الفكر العربي الإسلامي، الأردن، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠٠٧.
- ٢٠- زيادة، خالد. تطور النظرة الإسلامية إلى أوروبا، بيروت، رياض الريس للكتب والنشر، ٢٠١٠.
- ٢١- زيادة، رضوان جودت. سؤال التجديد في الخطاب الإسلامي المعاصر، بيروت، دار المدار الإسلامي، ٢٠٠٤.
- ٢٢- زيادة، رضوان. "العرب وتحولات خطابهم"، الاجتهاد، بيروت، العددان ٥٥ - ٥٦، ٢٠٠٢.
- ٢٣- _____ . الخطاب العربي حول الإصلاح، في: الإصلاح في الأمة بين الداخل والخارج، تقرير أممي في العالم، القاهرة، مركز الحضارة للدراسات السياسية، ٢٠٠٦.
- ٢٤- السبكي، آمال. تاريخ إيران السياسي بين ثورتين (١٩٠٦ - ١٩٧٩) الكويت، عالم المعرفة، العدد (٢٥٠)، أكتوبر ١٩٩٩.
- ٢٥- سلامة، يوسف. "النزعة العقلية عند محمد عبده"، الفلسفة والعصر، القاهرة، العدد الأول، أكتوبر ١٩٩٩.

- ٢٦- سلطانزاد، منصور. خاطرات دوسفیر: اسراري از سقوط شاه و نفش آمریکا وانگيس در انقلاب ایران، طهران، نشر علم ١٣٧٢ (١٩٩٣م).
- ٢٧- السيد، محمد صالح محمد: إعادة بناء علم التوحيد عند الأستاذ الإمام، القاهرة، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٨.
- ٢٨- شتا، إبراهيم الدسوقي. الثورة الإيرانية.. الجذور.. الأيديولوجية، القاهرة، الزهراء للإعلام العربي ط٢، ١٩٨٨.
- ٢٩- شريعتي، علي. النباهة والاستحمار، ترجمة: هادي السيد ياسين، بيروت، دار الأمير، ٢٠٠٤.
- ٣٠- شريعتي، علي. تاريخ ومعرفة الأديان، ج١، ترجمة: حسين النصيري، بيروت، دار الأمير، ٢٠٠٨.
- ٣١- شريعتي، علي. الأمة والإمامة، بيروت، دار الأمير، ٢٠٠٦.
- ٣٢- شريعتي، علي. التشيع العلوي والتشيع الصفوي، ترجمة: حيدر مجيد، بيروت، دار الأمير، ٢٠٠٢.
- ٣٣- شريعتي، علي. ماذا يجب عمله؟ اتحاد الجمعيات الطلابية الإسلامية في أوروبا، مركز البحوث والمعلومات، ١٩٨٤.
- ٣٤- شريعتي، علي. مسئولية المثقف، ترجمة: إبراهيم الدسوقي شتا، بيروت، دار الأمير، ٢٠٠٧.
- ٣٥- شريعتي، علي. عن التشيع والثورة، ترجمة: إبراهيم الدسوقي شتا، القاهرة، دار الأمين، ١٩٩٦.
- ٣٦- شريعتي، علي. العودة إلى الذات، ترجمة: إبراهيم الدسوقي شتا، القاهرة، الزهراء للإعلام العربي ط٢، ١٩٩٣.
- ٣٧- شريعتي، علي. بناء الذات الثورية ترجمة: إبراهيم الدسوقي شتا، بيروت، دار الأمير، ٢٠٠٥.
- ٣٨- شريعتي، علي. دين ضد الدين، ترجمة: حيدر مجيد، بيروت، دار الأمير، ٢٠٠٣.
- ٣٩- شريعتي، علي. منهج التعرف على الإسلام، ترجمة حيدر مجيد، بيروت، دار الأمير، ٢٠٠٤.

- ٤٠- شلتوت، محمود. "الإمام محمد عبده وطريقته في التفسير"، الرسالة، القاهرة، العدد ٥٧٦، ١٧/٧/١٩٤٤.
- ٤١- صبري، مصطفى. النكير على منكري النعمة من الدين والخلافة والأمة، ضمن: حلمي، مصطفى. الأسرار الخفية وراء إلغاء الخلافة العثمانية، بيروت، دار الكتب العلمية، ٢٠٠٤م.
- ٤٢- صبري، مصطفى. موقف البشر تحت سلطان القدر، القاهرة، المطبعة السلفية، ١٩٥٢.
- ٤٣- صبري، مصطفى. موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين (أربعة أجزاء)، بيروت، دار إحياء التراث، ط ٢، ١٩٨١م.
- ٤٤- عادل، غلام على حداد. "صورة العرب في الكتب المدرسية الإيرانية" في: العلاقات العربية-الإيرانية، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٦.
- ٤٥- عباس، رعوف. "الإصلاح العثماني الدوافع والأبعاد"، بيروت، حوار العرب، العدد الرابع، مارس ٢٠٠٥.
- ٤٦- عبد المجيد النجار: "دور الإصلاح العقدي في النهضة الإسلامية"، قضايا إسلامية معاصرة، بيروت، العدد ١٤، ٢٠٠١.
- ٤٧- عبده، محمد. الإسلام بين العلم والمدنية، القاهرة، كتاب الهلال، العدد ١١٤، ١٩٦٠.
- ٤٨- عبده، محمد. الأعمال الكاملة، تحقيق وتقديم: محمد عمارة، القاهرة، دار الشروق، ١٩٩٣.
- ٤٩- عبده، محمد. تفسير سورة الفاتحة وجزء عم، تقديم: مصطفى ليبب عبدالغني، سلسلة الذخائر، ١٦٢، القاهرة.
- ٥٠- عبده، محمد. انخطاط المسلمين وسكونهم وسبب ذلك، العروة الوثقى، القاهرة، دار العرب، ١٩٥٧.
- ٥١- العلواني، طه جابر. نحو التجديد والاجتهاد، القاهرة، دار تنوير للنشر والتوزيع، ٢٠٠٨.
- ٥٢- علي، سعيد إسماعيل. تاريخ التربية والتعليم في مصر، القاهرة، عالم الكتب، ١٩٨٥.
- ٥٣- عمر، السيد. "مداخل الإصلاح في الأمة: جدالات الديني والسياسي" في: الإصلاح في الأمة بين الداخل والخارج، تقرير أممي في العالم، القاهرة، مركز الحضارة للدراسات السياسية، ٢٠٠٦.

- ٥٤- _____: "التنشئة السياسية لدى مدرسة المنار (مقاربة أولية) في: مدرسة المنار ودورها في الإصلاح الإسلامي الحديث، القاهرة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي.
- ٥٥-
- ٥٦- فؤاد باشا، أحمد. "حول رؤية الإمام محمد عبده لعلاقة الدين بالعلم"، المسلم المعاصر، القاهرة، العدد ١١٩ - ١٢٠ (عدد خاص عن الشيخ، محمد عبده)، ٢٠٠٦.
- ٥٧- فر، محمد شفيعي. الأسس الفكرية للثورة الإسلامية، ترجمة: محمد حسن زراقط، بيروت، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ٢٠٠٧.
- ٥٨- قطننامه هشتمین کنفرانس ارز شیای انقلاب آموزشی"، ما هنامه آموزش و پرورش، طهران، مركز انتشارات آموزشی، شماره (١٧٤)، ١٣٤٩ هـ.ش (١٩٧٠ م).
- ٥٩- الكتاني، محمد. جدل العقل والنقل في مناهج التفكير الإسلامي، البدار البيضاء، دار الثقافة، ٢٠٠٠.
- ٦٠- گلگار، سعيد. "بررسی رابطه نظام بهلوی ودانشگاه در ایران"، فصلنامه دانشگاه اسلامی، طهران، شماره ٣٥، سال یازدهم، شماره ٣٥، بایز ١٣٨٦ (٢٠٠٧ م).
- ٦١- ماکارثي، جوستين. "سياسات الإصلاح العثماني" ترجمة: عبد اللطيف الحارث، الاجتهاد، العدد ٤٥٥-٤٦٦، بيروت، ٢٠٠٠.
- ٦٢- مانتران، روبير (إشراف). تاريخ الدولة العثمانية، ج٢، ترجمة: بشير السباعي، القاهرة، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع ١٩٩٣.
- ٦٣- مجمع اللغة العربية: المعجم الوسيط، استانبول، دار الدعوة، ط٢، ١٩٦٠.
- ٦٤- مخلوف، ماجدة. "الإصلاح والتجديد في تركيا في القرنين ١٣ - ١٤ هـ / ١٩ - ٢٠ م"، مؤتمر اتجاهات التجديد والإصلاح في الفكر الإسلامي الحديث، الإسكندرية ١٩ - ٢١ يناير ٢٠٠٩.
- ٦٥- مخلوف، ماجدة. تحولات الفكر والسياسة في التاريخ العثماني، رؤية أحمد جودت باشا في تقريره إلى السلطان عبد الحميد الثاني، القاهرة، دار الآفاق العربية، ٢٠٠٩.
- ٦٦- المسيري، عبد الوهاب. موسوعة اليهود واليهودية والسهيونية ج ١، القاهرة، دار الشروق ١٩٩٩.
- ٦٧- مصطفى، على خليل. أصول الفكر التربوي الحديث بين الاتجاه الإسلامي والاتجاه

- التغريبي، القاهرة، دار الفكر العربي، ١٩٨٦.
- ٦٨- معوض، أحمد. إيران المعاصرة، القاهرة، الدار العربية لنشر الثقافة العالمية، د.ت.
- ٦٩- النجار، عبد المجيد عمر. الشهود الحضاري للأمة الإسلامية (ثلاثة أجزاء)، القاهرة، دار الغرب الإسلامي، ط٢، ٢٠٠٦.
- ٧٠- هوشنگ، ثاوندی وديگران، امير كبير ودار الفنون، طهران، كتابخانه مركزي ١٣٥٤ (١٦٧٥م).
- ٧١- ياغي، إسماعيل أحمد. الدولة العثمانية في التاريخ الإسلامي الحديث، الرياض، مكتبة العبيكان، ١٩٩٦.

الهوامش

- (١) صبري، مصطفى. موقف العقل والعلم جـ ١، مرجع السابق، ص ٢.
- (٢) المرجع السابق، ص ٢.
- (٣) المرجع السابق، ص ١٠.
- (٤) عبد المجيد النجار: "دور الإصلاح العقدي في النهضة الإسلامية"، قضايا إسلامية معاصرة، بيروت، العدد ١٤، ٢٠٠١، ص ٢٠٤.
- (٥) صبري، مصطفى. موقف العقل والعلم ج ١، مرجع سابق، ص ١٥.
- (٦) المرجع السابق، ص ٢٠٢.
- (٧) المرجع السابق، ص ٩١ - ٩٠.
- (٨) انظر: المرجع السابق، ص ١٩٨ - ٢٧٠.
- (٩) المرجع السابق، ص ٢٠٥.
- (١٠) المرجع السابق، ص ٢٠٦.
- (١١) المرجع السابق، ج ٢، ص ١٠٦.
- (١٢) المرجع السابق، ص ٩٢.
- (١٣) صبري، مصطفى. موقف العقل والعلم ج ٢، مرجع سابق، ص ١٠٧.
- (١٤) صبري، مصطفى. موقف العقل والعلم ج ٢، مرجع سابق، ص ٤٥٣.
- (١٥) صبري، مصطفى. موقف العقل والعلم ج ٤، مرجع سابق، هامش ص ٢٨٦.
- (١٦) صبري، مصطفى. النكير على منكري النعمة من الدين والخلافة والأمة، ضمن: حلمي، مصطفى. الأسرار الخفية وراء إلغاء الخلافة العثمانية، بيروت، دار الكتب العلمية، ٢٠٠٤م، هامش ص ١٧٧.
- (١٧) صبري، مصطفى. النكير على منكري النعمة من الدين والخلافة والأمة، مرجع سابق، ص ١٨٢.
- (١٨) المرجع السابق، ص ١٨٠.
- (١٩) المرجع السابق، ص ١٠٦.
- (٢٠) انظر: صبري، مصطفى. موقف العقل، ج ٤، مرجع سابق، ص ٣١٩ - ٣٧٦.
- (٢١) صبري، مصطفى. النكير على منكري النعمة، مرجع سابق، ص ١٨٣ - ١٨٤.
- (٢٢) انظر: صبري، مصطفى. موقف العقل والعلم، ج ٤، مرجع سابق، ص ٣٠٢ - ٣٠٦.
- (٢٣) سلامة، يوسف. "النزعة العقلية عند محمد عبده"، الفلسفة والعصر، القاهرة، العدد الأول، أكتوبر ١٩٩٩، ص ٣٨.
- (٢٤) رضا، محمد رشيد. تاريخ الأستاذ الإمام، ج ١، القاهرة، دار المنار، ١٣٤٤هـ، ص ١١ - ١٣.
- (٢٥) الكتاني، محمد. جدل العقل والنقل في مناهج التفكير الإسلامي، ج ٢، الدار البيضاء، دار الثقافة، ٢٠٠٠، ص ١٧٢.
- (٢٦) عبده، محمد. الأعمال الكاملة، ج ٣، تحقيق وتقديم: محمد عمارة، القاهرة، دار الشروق، ١٩٩٣، ص ٧٨.
- (٢٧) عبده، محمد. "ماضي الأمة وحاضرها"، العروة الوثقى، ص ١٧.

- (٢٨) الأعمال الكاملة، جـ ٣، مرجع سابق، ص ٧٧.
- (٢٩) ومن الجدير بالذكر هنا الإشارة إلى بعض التغيرات في التعليم الديني في إيران حيث أنجز بعض التطورات في هذا الميدان خلال الثلاثين عاما الأخيرة (١٩٧٩ - ٢٠١٠) انظر:
- حسان، حسان عبد الله. "التعلم الديني في إيران: النشأة والمناهج والتحديث"، دبي، كتاب المسبار، العدد ٤٠، أبريل ٢٠١٠.
- (٣٠) انظر:
- العلوان، طه جابر: التعليم الديني بين التجديد والتجميد، القاهرة، دار السلام، ٢٠٠٩.
- (٣١) انظر فتوى محمد رشيد رضا: تعليم أولاد المسلمين في المدارس اللادينية الحكومية وغيرها أو مدارس النصرانية، المنار، مج ٣٢، ج ٣، ص ١٧٨ - ١٨١، ١٣٥٠ هـ.
- (٣٢) جب، هاملتون. وجهة الإسلام.. نظرة في الحركات الحديثة في العالم الإسلامي، ترجمة: محمد عبد الهادي أبوريده، القاهرة، المطبعة الإسلامية، ١٩٣٣، ص ٢١٤.
- (٣٣) عبده، محمد. الأعمال الكاملة، جـ ٣، مرجع سابق، ص ٨٠.
- (٣٤) رضا، محمد رشيد. تاريخ الأستاذ الإمام، جـ ١، مرجع سابق، ص ٥٤٣.
- (٣٥) أمين، عثمان. الإمام محمد عبده رائد الفكر المصري، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، د ت، ص ١٩٠.
- (٣٦) عبده، محمد. الأعمال الكاملة، جـ ٣، مرجع سابق، ص ٨٠ - ٨١.
- (٣٧) أمين، عثمان. مرجع سابق، ص ١٩١.
- (٣٨) عبده، محمد. الأعمال الكاملة، جـ ٣، مرجع سابق، ص ٨٠.
- (٣٩) عبده، محمد. الأعمال الكاملة، جـ ٣، مرجع سابق، ص ١١٨.
- (٤٠) عبده، محمد. رسالة التوحيد، مرجع سابق، ص ٢٥.
- (٤١) عبده، محمد. رسالة التوحيد، مرجع سابق، ص ٣١.
- (٤٢) المرجع السابق، ص ٢٠.
- (٤٣) المرجع السابق، ص ٢٩.
- (٤٤) المرجع السابق، ص ٣٢.
- (٤٥) عبده، محمد. رسالة التوحيد، مرجع سابق، ص ٣٢.
- (٤٦) فهمي جدعان: مرجع سابق، ص ٢٠٠ - ٢٠١ (باختصار).
- (٤٧) عبده، محمد. "القضاء والقدر"، العروة الوثقى، مرجع سابق، ص ٥٣.
- (٤٨) عبده، محمد. رسالة التوحيد، مرجع سابق، ص ٦٤.
- (٤٩) الكتاني، محمد. مرجع سابق، ص ١٨٤.
- (٥٠) البهي، محمد. مرجع سابق، ص ١٣٤.
- (٥١) شلتوت، محمود. "الإمام محمد عبده وطريقته في التفسير"، الرسالة، القاهرة، العدد ٥٧٦، ١٩٤٤/٧/١٧.
- (٥٢) عبده، محمد. تفسير سورة الفاتحة وجزء عم، تقديم: مصطفى لبيب عبدالغني، سلسلة الذخائر، ١٦٢، القاهرة، ص ١٠.
- (٥٣) المرجع السابق، ص ١٨.
- (٥٤) عبده، محمد. تفسير سورة الفاتحة وجزء عم، مرجع سابق، ص ٨.

- (٥٥) المرجع السابق، ص ١٢ - ١٦.
- (٥٦) البهي، محمد. مرجع سابق، ص ١٣٧.
- (٥٧) عبده، محمد. تفسير سورة الفاتحة وجزء عم، مرجع سابق، ص ٥٩.
- (٥٨) عبده، محمد. تفسير سورة الفاتحة وجزء عم، مرجع سابق، ص ٦٢.
- (٥٩) المرجع السابق، ص ١٥٦.
- (٦٠) المرجع السابق، ص ١٦٥.
- (٦١) العقاد، عباس. مرجع سابق، ص ١٨٢.
- (٦٢) فؤاد باشا، أحمد. "حول رؤية الإمام محمد عبده لعلاقة الدين بالعلم"، المسلم المعاصر، القاهرة، العدد ١١٩ - ١٢٠ (عدد خاص عن الشيخ، محمد عبده)، ٢٠٠٦، ص ١٦٢.
- (٦٣) عبده، محمد. الإسلام بين العلم والمدنية، مرجع سابق، ص ٢٠١.
- (٦٤) المرجع السابق، ص ١٨٨.
- (٦٥) عبده، محمد. رسالة التوحيد، مرجع سابق، ص ٥١.
- (٦٦) المرجع السابق، ص ١١٨.
- (٦٧) عبده، محمد. تفسير سورة الفاتحة وجزء عم، مرجع سابق، ص ٥١ - ٥٢.
- (٦٨) عبده، محمد. الإسلام بين العلم والمدنية، مرجع سابق، ص ١٨٧.
- (٦٩) المرجع السابق، ص ٨١.
- (٧٠) المرجع السابق، ص ١٨٧.
- (٧١) عبده، محمد. الإسلام بين العلم والمدنية، مرجع سابق، ص ١٠٠.
- (٧٢) المرجع السابق، ص ٢٠ - ٢١.
- (٧٣) وهو المشير إليه في قوله تعالى: [مِثْلُ الَّذِينَ حُمِّلُوا الثَّوْرَةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمِثْلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا بِئْسَ مِثْلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَبُوا بآيَاتِ اللَّهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ] {الجمعة: ٥}.
- (٧٤) شريعتي، علي. النباهة والاستحمار، ترجمة: هادي السيد ياسين، بيروت، دار الأمير، ٢٠٠٤، ص ١٠٠.
- (٧٥) المرجع السابق، ص ١٠٨.
- (٧٦) المرجع السابق، ص ١٠٩.
- (٧٧) شريعتي، علي. دين ضد الدين، ترجمة: حيدر مجيد، بيروت، دار الأمير، ٢٠٠٣، ص ٤٢.
- (٧٨) المرجع السابق، ص ٤٦ - ٤٧.
- (٧٩) شريعتي، علي. الأمة والإمامة، مرجع سابق، ص ١١.
- (٨٠) شريعتي، علي. الأمة والإمامة، مرجع سابق، ص ١٤.
- (٨١) المرجع السابق، ص ١٦.
- (٨٢) شتا، إبراهيم الدسوقي. الثورة الإيرانية. الجذور. الأيديولوجية، القاهرة، الزهراء للإعلام العربي ط ٢، ١٩٨٨، ص ٢٣٦.
- (٨٣) شريعتي، علي. دين ضد الدين، مرجع سابق، ص ٤١.
- (٨٤) المرجع السابق، ص ٤٢.

- (٨٥) شريعتي، علي. الأمة والإمامة، ص ٢٢.
- (٨٦) المرجع السابق، ص ٢٢.
- (٨٧) شريعتي، علي. التشيع العلوي والتشيع الصفوي، ص ٢٧٧.
- (٨٨) المرجع السابق، ص ٢٧٧.
- (٨٩) شريعتي، علي. عن التشيع والثورة، ترجمة: إبراهيم الدسوقي شتا، القاهرة، دار الأمين ١٩٩٦، ص ٢٦١.
- (٩٠) شريعتي، علي. عن التشيع والثورة، مرجع سابق، ص ٢٦١.
- (٩١) المرجع السابق، ص ٢٦١.
- (٩٢) شريعتي، علي. التشيع العلوي والتشيع الصفوي، مرجع سابق، ص ٢٦٢.
- (٩٣) شريعتي، علي. عن التشيع والثورة، مرجع سابق، ص ١٣١.
- (٩٤) شريعتي، علي. التشيع العلوي والتشيع الصفوي، مرجع سابق، ص ٢٦٩.
- (٩٥) شريعتي، علي. بناء الذات الثورية، مرجع سابق، ص ٢٠.
- (٩٦) شريعتي، علي. تاريخ ومعرفة الأديان، ج ١، ترجمة: حسين النصيري، بيروت، دار الأمير، ٢٠٠٨، ص ٥٥٦.
- (٩٧) شريعتي، علي. تاريخ الحضارة، مرجع سابق ٢/١ ص ٢٦١.
- (٩٨) شريعتي، علي. الأمة والإمامة، مرجع سابق، ص ٩٤.
- (٩٩) شريعتي، علي. بناء الذات الثورية، مرجع سابق، ص ١٩.
- (١٠٠) المرجع السابق، ص ١٧.
- (١٠١) المرجع السابق، ص ٢٣.
- (١٠٢) شريعتي، علي. العودة إلى الذات، مرجع سابق، ص ٥٠.
- (١٠٣) شريعتي، علي. بناء الذات الثورية، مرجع سابق، ص ١٧.
- (١٠٤) المرجع السابق، ص ٤٥.
- (١٠٥) المرجع السابق، ص ٥٢.
- (١٠٦) شريعتي، علي. النباهة والاستحمار، مرجع سابق، ص ١٠١.
- (١٠٧) شريعتي، علي. بناء الذات الثورية، مرجع سابق، ص ٢٣.
- (١٠٨) طرح شريعتي تفاصيل هذا البرنامج وطريقة عمله في كتابه "ماذا يجب عمله؟" ص ٦٧-١٦١.